صورة الحاكم الفيلسوف

بين أفلاطون وبعض فلاسفة الإسلام

د. أحمد عرفات القاضى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

يتناول هذا الكتاب الحديث عن موضوع قديم متجدد لايزال يسيطر على ذهن فلاسفة السياسة ، وعلماء الاجتماع ، وفقهاء القانون حتى يوم الناس هذا .
هذا الموضوع يمكن صوغه فى السؤال التالى :
لمن يكون الحكم . ؟
أهو لصالح فئة محددة تحققت فيها شروط الكمال كالفلاسفة مثلا ..؟! وبالتالى يتحقق فى ظلها العدل والأمان فى المجتمع . أم يكون الحكم عن طريق حكم القانون الذى يضمن سيادة العدل والمساواة بين الناس .؟
لقد شغل هذا الموضوع الفلاسفة منذ أقدم العصور ، فتحدثوا منذ أفلاطون ، وربما قبله عن مدينة مثالية لعب الخيال فيها دوراً كبيراً . وكانت هذه المدن فى حقيقة الأمر صورة بديلة عن مدن الظلم و القهر المتحقق فى عالم الواقع ، وإنما أشاع الفلاسفة مبادئ هذه المدينة المثالية أملاً فى نموذج أفضل لمجتمع يحترم إنسانية الإنسان ، ويقدر مواهبه وعقله ، لعله يأتى بعد ذلك مَنْ يسعى إلى تحقيق هذا الحلم فى دنيا الناس .

تصميم الغلاف/الهام عارف



الهيئة المصرية العامة للكتاب


ISBN# 9789772072262
6 221149 024328

صورة الفيلسوف
بين أفلاطون وفلاسفة الإسلام

دكتور / أحمد عرفات القاضي



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٢

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : صورة الفيلسوف
بين أفلاطون وفلاسفة الإسلام
تأليف : د. أحمد عرفات القاضى

الإخراج الفنى والغلاف : إلهام عارف

ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

القاضى، أحمد عرفات.
صـورة الفـيلسـوف بين أفـلاطون وفـلاسـفـة
الإسـلام/ أحـمـد عـرفـات القـاضى. ـ القـاهرة :
الهيئة المصرية العامة للكتاب٢٠١٢.
١٨٤ ص ؛ ٢٤ سم.
تدمك ٢ ٢٢٦ ٢٠٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلاسفة اليونانيون.
٢ ـ الفلاسفة المسلمون.
أ ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٨٦١٠/ ٢٠١٢
I. S. B. N 978 - 977 - 207 -226- 2

ديوى ٩٢١

مدخل

يتناول هذا البحث الحديث عن موضوع قديم متجدد لا يزال يسيطر على ذهن فلاسفة السياسة، وعلماء الاجتماع، وفقهاء القانون حتى يوم الناس هذا.

ألا وهو: لمن يكون الحكم؟

هل لصالح فئة محددة تحققت فيها شروط الكمال؟ وبالتالى يتحقق فى ظلها العدل والأمان فى المجتمع.

أم يكون ذلك عن طريق حكم القانون الذى يضمن العدل والمساواة بين الناس؟

لقد شغل هذا الموضوع الفلاسفة منذ أقدم العصور، فتحدثوا منذ أفلاطون، وربما قبله عن مدينة مثالية لعب الخيال فيها دوراً كبيراً.

وكانت هذه المدن فى حقيقة الأمر بديلا للظلم والقهر المتحقق فى دنيا الواقع، ومن ثم لجأ الفلاسفة إليها أملاً فى نموذج أفضل، ربما يأتى بعد ذلك من يسعى إلى تحقيقه فى دنيا الناس.

وذلك لأن الأمل هو أحد أهداف الحياة الأساسية، من أجل هذا فإن حلم الإنسان بواقع أفضل. لم ولن يتوقف فى يوم من الأيام، وسوف يظل يداعب خياله ما بقى على ظهر الأرض إنسان. ذلك على الرغم من أن معظم هذه المدن الفاضلة ظلت بعيداً عن التنفيذ وما طُبِّقَ منها كان مصيره الفشل والإخفاق.

وعلى هذا فإن "الأفكار والخيالات والأحلام اليوتوبية لم تكن غير استجابات مختلفة للمجتمعات التى نشأت فيها، فكانت تعبيراً عن الرغبة فى تغيير الواقع القائم وتجاوزه، والحلم بحياة ومجتمع أفضل وأكثر عدلاً، ولذلك لا يمكن فهم التفكير اليوتوبى قديمه وحديثه حتى نضعه فى سياق التطور التاريخى والاجتماعى، لنعرف أنه كان صرخة احتجاج على أوضاع وظروف اجتماعية ظالمة وفاسدة"(١).

وقد شغل أفلاطون نفسه بهذا الموضوع وظل بمثابة الظل الذى لازمه طوال حياته، وانعكس ذلك بوضوح فى أعماله الفلسفية كلها، وذلك من خلال محاولة الإجابة عن سؤال: لمن يكون الحكم؟

فمال فى معظم حياته إلى حكم الفيلسوف وظل يحلم به طوال حياته، فسعى إلى رسم صورة لطبيعة الفيلسوف السياسى أو السياسى الحكيم الذى يقود شعبه وأمته، وجاء ذلك خصوصاً فى محاوراتى: الجمهورية، ورجل الدولة.

لكنه فيما يبدو تخلى عن هذا الحلم فى أخريات حياته، وبعد أن تجاوز السبعين من عمره، وهذا ما تعكسه بوضوح آخر أعماله وربما أفضلها "القوانين".

وذلك حيث نادى بحكم القانون حتى يضمن العدل والاستقرار فى الحكم بين الناس، ربما نتيجة ليأسه من وجود تلك الشخصية الفريدة التى يرى أنها لا تتوفر إلا فى القليل والقليل من الناس، وبالتالى لم يجد بدأ من اللجوء إلى القانون الذى يستطيع وحده فى غيبة نموذج الفيلسوف الحاكم أن يحمى الجماهير من بطش الحكام والمستبدين.

وعلى الرغم من أن كتاب القوانين هو أنضج أعمال أفلاطون وأفضلها نتيجة لتميزه بالواقعية والإبداع، فإنه لم يلق العناية اللائقة به بين الباحثين ـ على الأقل إذا قارناه بالجمهورية - وظل أقل مؤلفات أفلاطون الكبيرة معرفة وذيوعا. بينما هو فى الواقع ومن بعض الاعتبارات أكثرها تعريفاً بالمؤلف[٢].

كما أنه من وجهة نظر تايلور "الكتاب الوحيد الذى يعطينا النموذج الكامل لأفلاطون المفكر الواقعى والمبدع لكثير من أفضل ما كتب فى التمدن الحديث"[٣].

وكان لحديث أفلاطون عن الفيلسوف السياسى، أو السياسى الحكيم أثره فى الفكر الفلسفى عموماً، فحكاه ونسج على منواله كثير من الفلاسفة. وظلت الجمهورية هى النموذج الذى يسعى إليه المفكرون هرباً من واقعهم البائس، وتطلعاً إلى واقع أفضل حتى ولو فى عالم الخيال.

وقد احتل هذا الموضوع فى سياق الفكر الفلسفى فى الإسلام مكانة كبيرة، من أجل هذا سوف نتناول فى هذا البحث أثر فكرة الفيلسوف الحاكم على فلاسفة الإسلام.

هذا على الرغم من أن أفلاطون فى هذه القضية وغيرها تخطى تأثيره هذا الميدان ـ ميدان الفلسفة ـ إلى ميادين أخرى كالتصوف والكلام؛ ففى هذين الميدانين ـ التصوف والكلام ـ نوع من التشابه بين حديثهم عن النموذج الكامل أو الشخصية النمطية التى احتلت مكاناً بارزاً فى سياق الفلسفة الإسلامية.

فعرفت لدى الصوفية باسم الإنسان الكامل والولى. وقد حاول الصوفية من خلالها محاكاة السيرة الفاضلة للأنبياء، وخصوصاً محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ باعتباره النبى الخاتم.

وفى سياق علم الكلام جاء ذلك فى حديثهم عن الإمام والفقيه. وإن كنا نعتبر ذلك التشابه فى الأعم الأغلب من قبيل المشترك العام فى الفكر الإنسانى، ولا يمكن وضعه كلية، فى إطار نظرية التأثير والتأثر التى يسرف فيها البعض إسرافاً كبيراً.

وقد حصرنا البحث فى الحديث عن أثر أفلاطون فى هذا الموضوع على فلاسفة الإسلام حتى يمكن معالجته باستفاضة، من خلال التركيز على مجال واحد، فإن طبيعة البحث تقتضى بحث نقطة معينة فى إطار محدد، وعدم تشعيبها إلى موضوعات أخرى، ربما تناسبها الكتب، وليست الأبحاث العلمية.

وربما فى أبحاث أخرى نعرض لأثر أفلاطون، وخصوصاً فى حديثه عن الفيلسوف الحاكم فى مجالى التصوف والكلام.

• القسم الأول

صورة الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون

تمهيد

يتناول هذا القسم الحديث عن "صورة الفيلسوف عند أفلاطون" من خلال مجموعة نقاط تتعانق فى إبراز الصورة.

ومن ذلك: لماذا اخترنا أفلاطون دون غيره من فلاسفة اليونان كأرسطو مثلاً؟ وأثر سقراط كنموذج وشخصية نمطية فى تشكيل صورة الفيلسوف عند أفلاطون.

وما هى أهم صفات الفيلسوف الحاكم؟ وما هو أسلوب التربية الذى اقترحه أفلاطون للوصول إلى أن يكون الفلاسفة هم الحكام؟ لتحقيق العدل والسعادة فى المدينة الفاضلة، ومدى تطور فكرة الفيلسوف عند أفلاطون إلى رجل الدولة، ومن أين استقى أفلاطون حديثه عن المدينة الفاضلة، وحكامها الفلاسفة؟ وأخيراً توضيح وجه القصور فى حكم الفلاسفة. وما هو النقد الذى وجه إلى أفلاطون لهذا السبب؟

أما لماذا اخترنا أفلاطون دون غيره من الفلاسفة كأرسطو مثلاً؟ فهذا هو موضوع الصفحات التالية.

أولاً: لماذا أفلاطون ؟

هناك مجموعة أسئلة من الضرورى طرحها فى مقدمة هذا الجزء من البحث، باعتبارها أضواء كاشفة تساعد على فهم طبيعة الموضوع.

ومن ذلك ما يثيره عنوان البحث من أسئلة مباشرة تلح على الذهن بداهة ولا يمكن الهروب منها، أو المرور عليها مرور الكرام مثل: لماذا أفلاطون؟

هل من أجل أنه قدم تصوراً فلسفياً لمجتمع مثالى وضع فيه الفيلسوف على رأس الدولة؟

ولماذا لم يكن أرسطو؟ صاحب التأثير الفكرى الضخم فى تاريخ الفكر البشرى بصورة أكبر كثيراً من أفلاطون، علاوة على سيطرته الكاملة على فكر فلاسفة الإسلام.

هذا مع العلم أن لدى أرسطو أفكاراً سياسية أكثر حيوية وواقعية وموائمة لفكرنا الإسلامى وعصرنا الراهن من أفكار - أو بمعنى أصح

من أحلام ـ أفلاطون. خصوصاً أن تأثير أفلاطون السياسى فى تراثنا الإسلامى جاء من خلال كتابه «الجمهورية»، وليس «القوانين» الذى يعد من وجهة نظر تايلور ـ أكبر شرّاح أفلاطون ـ أفضل ما كتب وأكثرها واقعية.

ولماذا سيطر أفلاطون فى هذه القضية بالذات ـ وهى نموذج الفيلسوف السياسى ـ على فكر فلاسفة الإسلام؟ بدءاً من أبو بكر الرازى، والفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن رشد شارح أرسطو الأعظم.

لقد كان هذا التأثير الأفلاطونى واضحاً لديهم سواء فى حديثهم عن المدينة الفاضلة كما هو واضح لدى الفارابى وإخوان الصفا، أو السيرة الذاتية كما هو واضح لدى أبو بكر الرازى، أو فى شرح الجمهورية كما فعل ابن رشد، أو حتى فى حديثهم عن حى بن يقظان الذى كان نموذجاً أفلاطونياً.

والحق أن تأثير أفلاطون فى هذا الموضوع ـ النموذج المثالى ـ لم يقف عند الفلاسفة وحدهم ولكنه تخطى ذلك إلى دوائر أخرى، كفلاسفة الصوفية، وبعض رجال علم الكلام، خصوصاً الذين عنوا منهم بالحديث عن الفكر السياسى.

هل يمكن تفسير هذا التأثير باعتبار أن أفلاطون ـ كما ذهب أحد كبار المفكرين العرب ـ أقرب إلى الروح العربية من أرسطو، وذلك فى حديثه عن كل من أرسطو وأفلاطون، وأن الأول يمثل الروح اليونانية، بينما سرى فى مذهب أفلاطون دماء شرقية، فكان أقرب إلى الفكر الشرقى.

وهذا واضح فى قوله: "لئن كان أرسطو قد اجتل مركز السيادة فى الفكر العربى فى أطواره الأولى إلى أن كاد يصير وحده صاحب التأثير فيه فى القرنين الرابع والخامس، فإنه لم يكن ثمة ما يدعو إلى استمرار هذه السيادة مدى طويلاً، سواء من ناحية مذهبه، ومن جانب الذين تلقفوه، فروح مذهبه كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية، لأن روح هذا المذهب ذات طابع يونانى خالص، فكان فى الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية"(٤).

أما أفلاطون فكان قريباً من الروح العربية، ومن ثم لم يتوائم القارئ العربى مع الفكر الأرسطى، إلا بعد مزجه بالأفلاطونية.

وهذا ما يقرره فى قوله عن "أفلاطون الذى سرى فى مذهبه دم شرقى، أو شبه شرقى" ومن هنا كان أفلاطون ذا رحم ماسة بالفكر الشرقى، ومنه الروح العربية، وأولئك الذين تلقوا التراث الأرسطى بشرّاحه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية"(٥).

وهذا ما أكده مفكر آخر فى حديثه عن أثر الفكر الشرقى فى فلسفة أفلاطون بقوله:

"وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى ... مقترناً بالاتجاه الذى يدافع عن فكرة الثبات فى مقابل التغير، والوحدة فى مقابل الكثرة أو التعدد. هناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة، أى أن أفلاطون كان من أقوى العوامل التى ساعدت على إدخال

العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد".[٦]

ويرى بدوى أن تأثير أرسطو المبكر فى الفكر العربى يعود إلى سيطرة روح التحصيل والعرض التفصيلى للآراء، وهى مرحلة التقليد والشرح تلك التى تسبق مرحلة الإبداع والابتكار بالضرورة.

ومن هنا جاء تأثير فكر أفلاطون لاحقاً فى الفكر العربى بعد أن أعد فكر أرسطو العدة لدى العرب وهيأهم لمرحلة الإبداع وهذا ما يعكسه قوله:

"فأفلاطون يحدث أثره المسيطر فى أدوار الابتكار والخصب الروحى، لأن تأثيره من باطن، بمعنى أنه يهب المنفعل عنه قوة مولدة لأفكار جديدة، ومذاهب جديدة، بينما أثر أرسطو يظهر فى أدوار العقم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلى للآراء؛ لأن تأثيره من خارج، إذ يقدم النتائج إليك معدّة من قبل، دون أن يجعلك تنفعل وإياه من الباطن".[٧]

والحق أن هذا الكلام ليس صحيحاً على إطلاقه، وربما كان المزاج الأفلاطونى ملائماً لأصحاب الخيال والمثل كفلاسفة الصوفية، والفارابى، وإخوان الصفا.

أما أرسطو فإنه أقرب إلى الفكر العربى الإسلامى خصوصاً من جهة انسجامه مع العقل وقربه من الواقع وقابليته للتحقق الفعلى والواقع العملى.

وربما يعود الأثر الأفلاطونى فى الفكر السياسى إلى مثالية الفكر الأفلاطونى المفرطة فى الخيال، وهو ما يظهر بوضوح فى الكتابات

السياسية الإسلامية[٨] حيث نشد المفكرون الإسلاميون، منذ عصر التدوين نظاماً سياسياً إسلامياً مثالياً بعيداً عن الواقع.

وربما تعود تلك المثالية إلى أنهم كانوا يضعون دائماً نصب أعينهم فترة حكم الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والخلفاء الراشدين من بعده، باعتبارها النموذج الأمثل الذى يجب أن يحتذى ويتحقق.

ومن جهة أخرى فإن حكم الفيلسوف عند أفلاطون كان حكماً مركزياً سيادياً يتوائم مع واقع المسلمين فى الحكم المركزى السيادى، بخلاف أرسطو الذى نجد لديه ما يتوافق مع ما نسميه الآن حكم المؤسسات.

لكن قد يصدق حكم الدكتور بدوى على أفلاطون وقربه من الروح العربية بصورة جزئية إذا نظرنا إليه من زاوية التصوف، والفلسفة الإشراقية التى تغلغلت بقوة فى الفكر الإسلامى، لاهتمام كليهما بالخيال.

ولعل هذا يفسر لنا إعجاب السهروردى المقتول بأفلاطون الذى وصفه فى كتابه حكمة الإشراق بقوله: "إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن، صاحب الأيد والنور".[٩]

كما يتكرر ذكر أفلاطون كثيراً لدى ابن عربى فى الفتوحات المكية وغيره من أعماله.

لكن يبقى هذا الحكم غير صحيح، إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامى فى مجمله بصورة عامة وشاملة.

ثانياً: عقدة سقراط

إذا أردنا وصفاً دقيقاً لفلسفة أفلاطون وخصوصاً وصفه للفلاسفة ورسمه لطبيعتهم، وإصراره على ضرورة تمكنهم من قيادة الدولة، فيمكننا أن نقول باطمئنان شديد ودون أدنى مبالغة إن "عقدة سقراط" هى التى شكلت فلسفة أفلاطون، وإنها الباب الوحيد الذى يمكننا من خلاله الولوج إلى فهم فلسفة أفلاطون فهماً صحيحاً. لقد ملك سقراط لب أفلاطون وسيطر عليه بحيث لم يستطع التخلص منه فى معظم أعماله، إن لم يكن فيها جميعاً.

وفى محاورة فيدون ما يؤكد ذلك، حيث تبدأ المحاورة بين فيدون وإشكرات على النحو التالى:

إشكرات: هل كنت بشخصيك يا فيدون بجوار سقراط فى سجنه فى ذلك اليوم الذى تناول فيه السم؟ أو أن ما تعرفه قد أخذته عن آخر؟

فيدون: لقد كنت بشخصى هناك يا إشكرات.

ثم بعد فترة من الحوار يقول أفلاطون على لسان فيدون:

فيدون يقول: لا فى الحقيقة ليس لدى ما أفعله، وسأحاول أن أقص عليك هذه القصة فى تفصيلاتها، وليس أحبَّ إلىَّ من ذكرى سقراط، سواء أتحدث عنه بنفسى، أم أسمع إلى آخر[١٠].

هذا النص يكشف بوضوح عن مدى تمكن عقدة سقراط من أفلاطون وسيطرتها عليه بحيث أصبحت تشكل عالمه الذى يتحرك من خلاله، فسقراط كان حاضراً فى وعى أفلاطون، وإذا تحدثنا بلغة علم النفس فإن حضوره كان دائماً فى بؤرة الشعور.

وهذا ما أشار إليه البير ريفو فى حديثه عن تمكن سقراط من أفلاطون وخصوصاً فى المراحل الأولى من حياته فى قوله: "وتسود شخصية سقراط كل محاورات الشباب، فسقراط يبدو فى كل مكان على أنه الناقد المعصوم من الخطأ، والذى يفند أقوال السوفسطائيين ويفحمهم، ويكون له دائماً فصل الخطاب آخر الأمر".[١١]

وعلى هذا سوف يشكل سقراط نموذج الشخصية النمطية للفيلسوف الحاكم الذى جاهد أفلاطون من أجل تنصيبه فى الواقع العملى.

ثالثاً : مفهوم عقدة سقراط

إن الحكم القاسى والعنيف الذى حكمت به المحكمة على سقراط الذى أُجبر على شرب السم بالقوة أمام الجماهير، ذلك المشهد المأسوى التراجيدى شديد السواد، هو ما حدا بأفلاطون - رغم عدم حضوره لمشهد تنفيذ الحكم على سقراط - إلى تصور عالم مثالى بعيداً عن عالم الواقع الملىء بالشرور والآثام.

فإذا كان سقراط الواقع قد دفع حياته ثمناً لفكره فى الدفاع عن الحق والخير والجمال، بحجة أنه مفسد فى الأرض ويدعو إلى إفساد الشباب والمجتمع، وهى دعوى تشهرها السلطة السياسية فى كل زمان ومكان بصفة دائمة فى وجه المصلحين الذين ينشدون التغيير ويسعون إلى زحزحة الواقع المألوف، فإن سقراط الذى أوهن السم جسده وفتك به هو سقراط الواقع المحسوس المتغير الفانى، لكنهم لن يستطيعوا أن يفتكوا بسقراط

النموذج الحى فى عالم المثال الدائم أبداً. وربما هذا يفسر لنا مكانة المثل فى فلسفة أفلاطون.

ومن ثم سعى أفلاطون إلى تكريس صورة سقراط كنموذج ومثال، للفيلسوف الحق ورجل الدولة، الذى ينبغى أن يتولى مقاليد الحكم، حتى غدت عقدة سقراط هى الموجه الحقيقى لفكر أفلاطون، وفلسفته خصوصاً فى حديثه عن السياسة والحكم، ولماذا يجب أن يكون الحاكم فيلسوفاً؟

وهذا ما يعرف فى الدراسات النفسية المعاصرة بالشخصية النمطية وذلك من خلال تكريس الحديث عن نموذج أو مثال معين يتصف بمجموعة خصائص وسمات محددة باعتباره النمط المنشود أو النموذج المطلوب، وهذا ما يستشف من تعريف علماء النفس للشخصية النمطية Stereo Typed Personality كمصطلح على أنه:

"وصف خاص يطلق على فرد أو مجموعة من الأفراد الذين تنطبق على شخصياتهم خصائص وسمات شخصية معينة".(١٢)

لقد تلبست عقدة سقراط أفلاطون الذى سعى جاهداً طوال حياته لإقامة نظام سياسى يقوده فيلسوف من تلاميذ سقراط، لكى يطبق نموذجه المثالى عن الفيلسوف الحاكم الذى يمثله سقراط خير تمثيل.

لكن الطريف حقاً حينما تحين له الفرصة ـ أعنى أفلاطون ـ ويدعى إلى المشاركة فى الحكم وقيادة الدولة فى أثينا فى أخريات حياته، يعتذر عن ذلك بحجة فساد الناس بصورة لا يمكن معها تغيير أو تعديل.

وهذا واضح فى سيرته، كما وردت لدى المبشر بن فاتك الذى يروى لنا أن أفلاطون فى أخريات حياته:

"عاد إلى أثينة فسار فيهم أحسن سيرة، وفعل الجميل، وأعان الضعفاء وراموه أن يتولى تدبير أمورهم فامتنع، لأنه وجدهم على تدبير غير التدبير الذى يراه صواباً. وقد اعتادوه وتمكن من نفوسهم، فعلم أنه لا يمكنهم نقلهم عنه، وأنه لو رام نقلهم عمّا هم عليه لكان يهلك كما هلك أستاذه سقراط".[١٣]

لقد ظل شبح سقراط يطارد أفلاطون أينما حل، ولم يستطع التخلص منه حتى فى أخريات حياته، فاعتذر عن تولى الحكم عندما سنحت له الفرصة ليطبق عملياً أفكاره المثالية التى جاهد كثيراً وسعى مراراً من أجل تطبيقها عن طريق أصدقائه وتلاميذه فى صقليه أو إيطاليا.

فأفلاطون كان فى موقف صراع داخلى شديد مع نفسه، فهو يريد أن يجسد نموذج سقراط فى الواقع العملى سواء بنفسه أو من خلال أصدقائه وتلاميذه عن طريق تنصيب الفيلسوف الحاكم أو الملك الفيلسوف.

ويتضح ذلك من خلال نشاطه السياسى الذى حرص عليه طوال حياته. وهذا ما أكده أحد الباحثين بقوله:

"ومع ذلك فإن الرغبة فى لعب دور سياسى ظلت مسيطرة على ذهنه، طيلة حياته، فذهب ثلاث مرات إلى إيطاليا، يبحث لدى الطغاة الذين يريدهم على أن يكونوا فلاسفة، عن فرصته للعمل من أجل خير الإنسانية".[١٤]

هذا الصراع النفسى ظل ملازماً لأفلاطون طوال حياته، بدليل أنه حينما تتاح له الفرصة ويدعى لتولى حكم البلاد، وينفذ عملياً أفكاره المثالية عن حكم الفيلسوف، فى بلده أثينا الذى أعدم فيها سقراط من قبل، يتراجع ويهرب بحجة فساد طبائع الناس بصورة لا يمكن معها إصلاح.

معنى هذا أنه أراد أن يكون بمأمن عن المواجهة العملية مع الجماهير لكى يأمن شرها، حتى لا يتكرر معه ما حدث من قبل مع أستاذه فيلقى حتفه بحجة إفساد المجتمع. ألم أقل لك إنها عقدة سقراط.!

إن عقدة سقراط هى التى دفعت أفلاطون، لأن يضع الفيلسوف الذى كان يجسده فى مخيلته بصفة دائمة سقراط كنموذجٍ ومثلٍ أعلى.

جملة القول أن سقراط الذى جبن الجمهور فى الدفاع عنه وتركه فريسة سهلة فى أيدى الأشرار، قد وضعه أفلاطون على رأس الدولة المثالية فى جمهوريته وأحاطه بطبقة من الحراس الأشداء، والعساكر الأقوياء، حتى يظل بمأمن من غدر الأشرار، وحتى ينفذ أفكاره ويطبقها فى عالم خالٍ من الشرور والمفاسد.

ومما يؤكد هذا أنه فى الجمهورية وهو يحدد صفات حاكم المدينة أو حارسها الأعلى، وضرورة أن يكون فيلسوفاً يأتى بحوار على لسان سقراط يشرح فيه لجولوكون صفات حاكم المدينة.

فى هذا النص يقول أفلاطون فى الجمهورية على لسان سقراط بلهجة حاسمة فى حواره مع جولوكون "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً فى

بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين ومتعمقين، وما لم تجتمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدراتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة ـ ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ يا عزيزى جولوكون، حدة الشرور التى تصيب الدولة، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله".(١٥)

وهو نص قاطع ودال فى هذا السياق، ويؤكد الرؤية السياسية للجمهورية كحقيقة واقعة، وليس مجرد كونها رؤية تربوية أخلاقية، كما ذهب إلى ذلك بعض الشّراح والمفسرين.(١٦) أو رؤية مثالية كما ذهب إلى ذلك بعض المتخصصين المعاصرين.(١٧)

ويرى كروسمان أن أفلاطون فى حديثه عن الدولة الفاضلة كدولة مبادئ، والنظام الجيد من خلال الإنسان الذى يعرف تماماً نظام الحياة الذى يمنح الناس السعادة كان متابعاً لسقراط.(١٨)

ومن أجل تسلط تلك العقدة على أفلاطون نزع إلى حكم الفرد ـ الفيلسوف نموذج سقراط حتى جعله شخصية نمطية ـ وهذا ما يتضح فى محاورتى: الجمهورية، ورجل الدولة.

ففى حوار رجل الدولة كما يقول أديب نصور: "ما يدعو إلى الحيرة حقاً، وفيه مجال كبير للاجتهاد والتأويل، وفيه بعد ذلك نظريات وآراء تبدو للنظرة الأولى شديدة التناقض ظاهرة الخلاف، ولكنها عميقة قيمة مثيرة للفكر جديرة بالدراسة والتأمل".(١٩)

ومصدر هذه الحيرة أنه يتردد بين حكم الفرد، وذلك أنه لم يفقد الأمل بعد فى وجود الشخصية النمطية التى تقود الدولة، ولذا يميل

فى معظم صفحات المحاورة إلى حكم الفرد، لكنه فى نهاية الحوار يميل إلى حكم القانون.

وهذا ما يعكسه قول الباحث الذى أشرنا إليه آنفاً: "فحكم الرجل الفرد المسترشد بالحكمة، يبدو وكأنه الحكم المفضل عند أفلاطون حتى الربع الأخير من الحوار، والصفحات الأخيرة من الحوار تعود إلى الموضوع الكبير، وتنسب مرة أخرى حياكة نسيج الدولة إلى الحاكم الفرد الحكيم. أما سائر الحوار فهو تفضيل لحكم القانون على الحكم الشخصى". (٣٠)

فإذا علمنا أن محاورة رجل الدولة كتبها أفلاطون بعد الجمهورية بحوالى عشر سنوات فى الفترة من ٣٦٦ إلى ٣٦٢ قبل الميلاد وبعد أن تجاوز الستين من عمره. ولم يكتب بعدها إلا كتاب القوانين، آخر وأفضل ما كتب، رغم عدم شهرته بالقياس إلى الجمهورية مثلاً، لتبين لنا أن أفلاطون ظل أسيراً لعقدة سقراط حتى أخريات حياته.

وهكذا يطرح أفلاطون من خلال أعماله السؤال التالى: أيهما أفضل حكم الفرد أو حكم القانون؟ وهو سؤال قديم متجدد مازال فلاسفة السياسة وفقهاء القانون مختلفين حوله.

والحقيقة أنه ليس هناك جواب مختصر على هذا السؤال الخطير والمعقد. وتحديد موقف أفلاطون من هذه القضية يحتاج إلى مجلد خاص، ورغم ذلك فلن تزداد القضية إلا تعقيداً، وغموضاً.

وذلك أن المثل الأعلى للحكم فى كتاب الجمهورية هو حكم الملك الفيلسوف، أو الفيلسوف الملك، فبيت القصيد هو الحاكم العالم أو رجل الدولة الحقيقى، وفى كتاب القوانين يتوارى حكم

القانون. وهذه الفكر الثلاث جميعاً فى حوار حول رجل الدولة تلتقى وتفترق على قلق وتنازع وخصام.(٢١)

أما تردده بين حكم الفرد الذى ظل وفياً له طوال حياته حتى تجاوز الستين من عمره وبين حكم القانون الذى مال إليه فى أخريات حياته، فالتحليل النهائى الذى نرتضيه فى هذا السياق هو أنه يميل إلى حكم الفرد إذا كان ذلك الفرد فيلسوفاً شبيهاً بسقراط.

أما إذا كان ذلك الفيلسوف الحاكم أو تلك الشخصية النمطية غير موجودة فى الواقع، وربما كانت هذه قناعته فى أخريات حياته بعد محاولته المتكررة فى أكثر من بلد لتنصيب أحد تلاميذه الحكم من أجل تطبيق أفكاره المثالية فى الواقع العملى لكنه فشل، أو وجد فرقاً بين الواقع والخيال أو بين التجربة والمثال.

فحينئذ فلا مناص من حكم القانون، لأنه فى هذه الحالة يضمن على الأقل حداً أدنى من المساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات.

وهذا ما أشارت إليه باحثة كبيرة معاصرة فى قولها بأن الفيلسوف الحاكم يستطيع وحده أن يحكم بلا قوانين مادام يرجع إلى فنه السياسى. "أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة، فعند إذن نرجع إلى القانون، ولعله فى هذا الرأى يضع تمهيداً لنظريته الأخيرة فى القوانين".(٢٢)

وإصرار أفلاطون على الفيلسوف الحاكم يعود إلى أن حكم غير الفلاسفة يقوم على الشهوات التى تؤدى إلى انتشار الشرور فى الدولة، ولا يمكن نزع هذه الشرور وتهدئتها ما لم يتصدر الفلاسفة الحكم وقيادة البشرية.

فمثل هذا الحاكم الفيلسوف هو الذى تتحقق فى ظله الدولة المثالية التى ينشدها أفلاطون، بعيداً عن الشرور والآثام التى تسيطر على الواقع، وتتحكم فى مجتمع أثينا الفاشل الذى طارد الفلاسفة وتعقبهم وحكم عليهم بالإعدام بتهمة الإفساد.

وهذا ما يعكسه حواره فى الجمهورية بين سقراط وجولوكون. فيقول على لسان سقراط: "وما لم يتحقق ذلك ـ يقصد أن يصبح الفلاسفة ملوكًا ـ فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هاهنا خطوطها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها، وذلك ما كنت أتردد فى إعلانه منذ وقت طويل، إدراكاً منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر".[٢٣]

إن جمال الحوار الذى عرف به أفلاطون والذى يقدم لك من خلاله الأفكار حية نشطة، من خلال الشخصيات التى تضطرم نفوسها المشحونة بالأفكار والآراء المختلفة، وليس على أنها مجرد أفكار جامدة.[٢٤] تتجلى بوضوح فى هذا الحوار الذى يدور بين سقراط وجولوكون. الطريف فى الأمر أن أفلاطون المختفى خلف الشخصيات يعلم مدى غرابة هذا الرأى ووقعه القاسى على الناس، ولذلك يعقب بسخرية ومرارة على لسان جولوكون: "فهتف ـ أى جولوكون ـ ياله من رأى يا سقراط. وياله من تصريح ذلك الذى أدليت به. لابد أنك تتوقع الآن، بعدما صرحت به، أن يقوم عدد من الناس، ليسوا ممن يستهان بهم، بخلع ستراتهم فى الحال، والتسلح بما تصل إليه أيديهم، ومهاجمتك بكل قواهم، ليعاملوك بما تستحق. فإن لم تصدهم بقوة الحجة، وإن لم

تستطع أن تنجو منهم، فستعلم جيداً كيف يكون المرء هدفاً للسخرية والاحتقار".(٢٥)

وقيمة هذا الحوار بين سقراط وجولوكون ـ من وجهة نظرى ـ أنه يصدق على أى عصر حتى عصرنا الراهن، وليس فقط عصر أفلاطون الذى تسلط فيه الأشرار على الحكم والسلطة.

ويبدو أن تسلط عقدة سقراط على أفلاطون، وسعيه الحميم إلى إقامة مدينة فاضلة على رأسها حاكم فيلسوف ـ نموذج سقراط ـ جعل أفلاطون يتناسى مبادئ سقراط الحقيقية ـ التى جاهد من أجل تثبيتها فى مجتمع أثينا حتى أنه دفع حياته ثمناً لها ـ ويتحول عنها، مما عرضه لنقد عنيف من قبل الباحثين المعاصرين أمثال كارل بوبر، وجورج سارتون.

فكارل بوبر يعقد مقارنة طويلة بين أفكار أفلاطون عن حكم الفلاسفة فى المدينة الفاضلة وبين أفكار سقراط. فعلى حين أن سقراط كان يؤكد أن العدل هو المساواة ويؤمن بالنزعة الفردية لدرجة أن مذهبه العقلى هو المساواة بلا ريب. كما أنه يؤمن أن كل واحد يستطيع أن يتعلم، ففى محاورة مينون رأيناه يعلم عبداً صغيراً الترجمة، لما يمكن أن يسمى نظرية بروتاجوراس، فى محاولة ليثبت أن أى عبد غير مثقف يمكنه استيعاب وفهم ولو ملخص للأحداث.

وبناءً على مذهبه العقلى يجب أن يكون نظام الحكم مختلفاً عن الفاشستية التى تتطلب أن الأكثر تعليماً أو الأكثر أرستقراطية، ـ بمعنى الأكثر نبلاً ـ يجب أن يحكم.

لقد كان سقراط يؤمن أن الأكثر شجاعة يستطيع أن يحكم. أنا أعتقد أنه عن طريق تفسير مذهبه النقدى للمذهب الأرستقراطى للنبلاء الذين ولدوا أبطالاً. لكن هذا المذهب العقلى لسقراط سيف ذو حدين: إنها المساواة ومظهر الديمقراطية، التى كانت تتطور مؤخراً على أيدى أنتسنس، لكنه أيضاً مظهر الذى يعطى قوة لظهور سمو أعداء الديمقراطية.

هذه رسالة التعليم التى آمن بها سقراط، إنها أيضاً رسالة السياسة، لقد شعر أن الطريقة لتحسين الحياة السياسية فى المدينة كانت تعليم المواطنين نقد أنفسهم. بهذا الإدراك يستحق سقراط أن يكون السياسى الوحيد فى أيامه.(٢٦)

ويرى أن هذا التماثل السقراطى فى نشاطه التعليمى والسياسى أمكن تحطيمه بسهولة عبر أفلاطون وأرسطو، وذلك بمطالبة الدولة بوجوب النظر فى الحياة الأخلاقية للمواطنين. وهذا أيضاً يمكن استخدامه بسهولة كدليل مقنع على نحو خطر أن كل النظم الديمقراطية آثمة.

لقد حاولت أن أبين أن عقلانية سقراط كانت المساواة أصلاً والنزعة الفردية. أما عقلانية أفلاطون فهى مختلفة تماماً عن هذا. سقراط الأفلاطونى فى الجمهورية تجسيد تام للفاشستية، على حين أن فاشستية سقراط فى الحقيقة بسيطة، نتيجة لتواضع عقلانيته وموقفه العملى.

إن هدف التعليم لدى أفلاطون ليس إيقاظ النقد الذاتى ونقد الفكر بعامة كما هو لدى سقراط. وعلاوة على ذلك فإن مبدأ المعرفة صياغة العقل والروح تصبح لديه بالعادة الطويلة عجزًا تامًا عن عمل أى شىء مستقل. هذا فى مقابل عظمة المساواة والأفكار الحرة السقراطية.

كيف يحول أفلاطون هذا المذهب السقراطى؟ الملاحظة الأولى يبدو أنه غيره كلية عندما طالب بأن السيادة العليا للدولة يجب أن يتقلدها الفلاسفة، خصوصاً منذ دفاعه عن الفلاسفة كمحبين للحقيقة كما فعل سقراط. لكن التغير الذى تم بواسطة أفلاطون كان حقاً فظيعاً.(٢٧)

ويتفق جورج سارتون مع كارل بوبر فى خروج أفلاطون على مبادئ سقراط وتغييره إياها، لدرجة أنه يتهمه بخيانة أستاذه فيقول:

"والواقع أن كثيراً من الحجج التى قيلت فى مهاجمة الديمقراطية وضعها أفلاطون على لسان سقراط. لقد جعل أفلاطون أستاذه القديم يقول عكس ما علم. فهل بلغ خداع النفس عنده حداً لم يستطع معه أن يميز بين سقراط الحقيقى، وسقراط الذى خلقه وهمه".(٢٨)

ويضيف بأنه لا يمكن "أن تكون هناك خيانة أبشع من هذه الخيانة. إن أفلاطون لم يتنكر لأستاذه ولكن ما فعله كان أسوأ من هذا، فقد عرض فى مؤلفاته الأخيرة صورة هزلية لسقراط كانت تشويهاً معيباً له".(٢٩)

ويردد سارتون أفكار بوبر عن ديمقراطية سقراط وإيمانه بالنزعة الفردية، ودعوته إلى المساواة التى صار أفلاطون على نقيضها بالتدريج. كان سقراط مهموماً بتعليم الإنسان محاسبة نفسه، وكان دائماً على استعداد للاعتراف بجهله. أما أفلاطون فكان على عكس ذلك، كان الأستاذ الذى عرف الملك الفيلسوف بأنه من يتعين طاعته فى ثقة واطمئنان. كما كان واضع الجمهورية الكاملة كما عرفها، ولذا كان من المستحيل تعريضها للتغيير دون أن يعتبر ذلك التغير وصمة.(٣٠)

بعد ذلك ننتقل إلى الحديث عن صفات الفيلسوف عند أفلاطون. وما هى المؤهلات التى على أساسها يتولى مهمة الحكم وقيادة أمر الدولة؟ هذا ما سنوضحه فى الصفحات التالية.

رابعاً: صفات الفيلسوف

حدد أفلاطون مجموعة من الصفات النفسية والعقلية للفلاسفة، باعتبارهم فئة أرقى تتمتع بمؤهلات وراثية فطروا عليها، تمكنهم من قيادة الجماهير وتوجيه شئون الدولة، وهى أعباء ثقيلة لا يستطيعها كل إنسان.

وقد جاءت هذه الصفات فى العديد من مؤلفاته وخصوصاً الجمهورية التى كان حديثه فيها مباشراً وواضحاً عن الفيلسوف حاكم المدينة، أو حارسها الأعلى.

أما فى محاورة رجل الدولة ـ وهى مما كتب بعد الجمهورية ـ فيتحدث عن رجل الدولة، صحيح أنه يمنحه نفس الصفات التى أطلقها على الفلاسفة من قبل فى الجمهورية، لكن المصطلح اختلف، فهل كان ذلك تراجعاً منه عن حكم الفلاسفة لصالح السياسى؟ هذا ما سنناقشه فى سياقه من البحث.

ففى كتاب الجمهورية الذى وصل إلينا فى عدة ترجمات، منها ترجمة حنا خباز، وترجمة فؤاد زكريا، ـ وهما الترجمتان اللتان سوف نعتمد عليهما فى بحثنا هذا. يقسم أفلاطون صفات الفيلسوف الحاكم إلى مجموعة من الصفات الفطرية التى يولد مزوداً بها، وأخرى مكتسبة يتزود بها ويتعلمها فى رحلته مع الحياة، وخصوصاً فى مرحلته الأولى مرحلة النشأة والتعليم. والصفات المكتسبة ترسخ الصفات الفطرية التى يولد الفيلسوف مزوداً بها وتنميها وتضيف إليها.

أما عن الصفات الفطرية التى يتمتع بها الفلاسفة، فمنها أن يكون شجاعاً نبيهاً، شديداً مع الأعداء، لينا وديعاً مع الأصحاب. وبالإضافة إلى هذه الصفات الفطرية التى يولد بها، يجب أن يتمتع بمجموعة أخرى من الصفات المكتسبة التى تزيده خبرة وحكمة، وأولها المعرفة وحب الاطلاع، حتى يكون لديه ميل ونزوع فلسفى.

ويرى أفلاطون أن هؤلاء الفلاسفة يجب أن يتم إعدادهم وتربيتهم بعناية خاصة، فنعلمهم سماع الموسيقى التى تنمى فى نفوسهم الإحساس بالجمال، وتميل بهم إلى الهدوء بعيداً عن العنف والتهور.

كما يجب أن نبعدهم عن الأقاصيص والحكايات التى تستهوى الأطفال، وخاصة تلك الأقاصيص المملوءة بالخرافات والتى لا تتسم بصفات الجمال، كأن تبث فى نفوس الأطفال الرعب والخوف.

ويعودون على الصدق والفضيلة، ويخلى بينهم وبين الكذب والغدر والخداع، لأنها قبائح تسىء إلى النفوس.

وعلى هذا يجب أن تكون الشجاعة والحق وضبط النفس هى السمات المستعملة فى القصص التى تستخدم فى تهذيب هذه النوعية

من الأطفال التى تعد إعداداً خاصاً لكى يكونوا حكاماً راشدين يقودون المدينة الفاضلة بحنكة واقتدار.

وعلاوة على ذلك يجب أن يحفظوا بعيدا عن العامة حتى لا يتخلقوا بأخلاقهم، وأن يعد طعامهم بحيث يكون بسيطاً ومعتدلاً وصحياً، فيكونوا بمعزل عن الأمراض التى تنتج التخمة وسوء التغذية، مما يغنيهم عن الاستشارات الطبية إلا فى أحوال استثنائية.[٢١]

وننتقل الآن للحديث عن هذه الصفات بالتفصيل، بعد هذه الإشارة السريعة والموجزة.

ففى حديثه مع جولوكون؛ يوضح سقراط أنه من الضرورى أن يوضح للجماهير التى تثور على حكم الفلاسفة نوع هؤلاء الفلاسفة وذلك:

"بأن نبين أن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة، ويحكم الدولة. وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف، ويطيع من يحكمه".[٢٢]

لا أدرى لماذا لا تمنح الطبيعة جميع الناس فرصاً متساوية فى أصل النشأة.! يبدو أن أفلاطون لم يكن مقتنعاً بذلك، ومن ثم أراد أن يلصق العادات الاجتماعية الموجودة بالمجتمع اليونانى، والتى تقوم على الطبقية والتميز بين الأفراد بالطبيعة.

وواضح أن أفلاطون كان يؤمن أيضاً بالطبقية، وهذا ما يعكسه تقسيمه للطبقات فى الجمهورية، وفى تأكيده على لزوم كل إنسان طبقته التى ولد فيها فلا يتعداها إلى غيرها.

وقد ظل أفلاطون على رأيه فى التمييز الطبقى حتى أخريات حياته، وهذا ما يعكسه قوله فى كتاب القوانين آخر أعماله:

"ومن حيث ما يخص أى إنسان من أشياء نرانا دائماً أمام نوعين: نوع أفضل وأسمى خلق ليحكم، ونوع أسوأ وأحط خلق ليخضع. وإذن يجب على الإنسان دائماً أن يفضل تلك التى تحكم بمقتضى ما لها من شرف، على تلك التى عليها أن تخضع".[٣٣]

الطريف أن أفلاطون يحاول أن يقنعنا أن هذا التمييز الطبقى بين البشر يعود فى زعمه إلى المشيئة الإلهية. وهذا ما يؤكده قوله: "إننى أعتبر أن الشرف أو تكريم النفس شىء إلهى طيب ولا يمكن أن يلصق به أحد شيئاً سيئاً".[٣٤]

وقد أكد على هذا بعض الباحثين، فذهب إلى أن العنصرية تحتل جزءاً رئيساً فى برنامج أفلاطون السياسى.[٣٥] الحقيقة أن الطبقية فكرة أساسية فى الفلسفة اليونانية. وقد أكد عليها كل من فيثاغورس قبل أفلاطون، وأرسطو من بعده.

فيرى بعض الباحثين أن الإطار التى جاءت فيه محاورة الجمهورية كان يعتمد كلية فى تقسيمه للدولة إلى ثلاث طبقات، وكذلك للنفس إلى أجزاء ثلاثة على أفكار فيثاغورس.[٣٦]

وذلك أن فيثاغورس قد قسم الناس إلى ثلاث طبقات:

محبو الحكمة؛

محبو الشرف؛

محبو الكسب.

هذا كما أن أثر فيثاغورس فى تطبيق الفلسفة فى السياسة وتكوين نظام سياسى تتبع فيه التعاليم الفلسفية، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالروح واضح فى الجمهورية.[٣٧]

وقد أكد أرسطو فى كتابه السياسات على فكرة الطبقية، وذلك فى حديثه عن العبيد وهل هم أرقاء بالطبع؟ وأن ذلك خير للبعض وعدل أم لا؟ وهل العبودية تناقض الطبيعة؟

يبدأ أرسطو فى الإجابة عن هذه الأسئلة بأنه ليس من الصعب أن يصل العقل إلى الحكم فى مثل هذه القضايا، وأن نتبينها من الواقع.

فالقيادة والانقياد ليسا فقط ضروريين، لكنهما أيضاً نافعان. ثم يقرر ما أكد عليه أفلاطون سابقاً أن البعض قد فطر بحيث يحكم ويقود والبعض الآخر ليقاد ويطيع. يقول أرسطو:

"ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز للخضوع. والرؤساء كالمرؤوسين أنواع شتى. والرئاسة تكتسب جودة من جودة المرؤوسين. فمن هذا القبيل الترؤس على الإنسان خير منه على الحيوان. وحيث يتكاتف رئيس ومرءوس يأتيان عملاً مجدياً".[٣٨]

وبناء على ما سبق يرى أن كل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان، فهم عبيد أرقاء بالطبع، خصوصاً أولئك الذين بلغ بهم الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر عنهم. ومثل هؤلاء من الأفضل لهم أن يخضعوا لسلطة سيد يقودهم.

ويصل أرسطو من ذلك إلى ما يشبه النتيجة فيقول: "لقد ظهر إذن بجلاء أن البعض أحرار بالطبع، وأن البعض أرقاء بالطبع".[٣٩]

ويوضح أفلاطون خصائص جديدة للفلاسفة الحكام وذلك عن طريق الحوار بين سقراط ومحاوره فى توضيح صفات هؤلاء الفلاسفة الذين يجب أن يتولوا شئون الحكم وقيادة الناس، حسب رؤية سقراط وعلى لسانه، باعتباره النموذج الأكمل للفيلسوف الحق عند أفلاطون.

فيرى أن الفيلسوف هو ذلك الإنسان الذى يعشق الحكمة كلها وليس بوجه من وجوهها. وأنه بطبعه إنسان ميال إلى تذوق كل المعارف، عكوفاً على تذوق العلم، نهماً إلى الاطلاع.

كذلك فالفلاسفة هم الذين يمكنهم إدراك الجمال لذاته، ولا يتوقفون فقط عند إدراك الأشياء الجميلة. ولكنهم الذين يميزون بين المعرفة أو صحيح العلم وبين الظن.(٤٠)

ويستطرد فى الحديث عن المعرفة ليوضح أنها ملكة، وأنها تعد أقوى الملكات. ويركز أفلاطون على نقطة مهمة فى الحوار لها أهمية قصوى فى فلسفته، وذلك بالحديث عن أساسيات هامة فى مذهبه الفلسفى، حيث يؤمن بالثبات والأزلى - متابعاً أستاذه سقراط فى ذلك - فى مواجهة السفسطائية الذين كانوا يؤمنون بالتغير والنسبية.

ويبدو أنه نتيجة لإيمانه بأهمية هذه الفكرة يجعلها فى مدخل الكتاب السادس من الجمهورية، فيقول:

"فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلى ثابت، على حين أن من يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغير، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغى أن تعهد إليه بالإشراف على الدولة؟"(٤١)

فالفيلسوف يستحق الحكم والقيادة، لأنه وحده الذى يستطيع أن يوحد بين المتناقضات فى المدينة الفاضلة.[٤٢] والحقيقة أن فكرة توحيد المتناقضات فكرة أساسية فى الفلسفة اليونانية، وجدت من قبل لدى الفيثاغوريين فى حديثهم عن الائتلاف الذى يتوج صراع الأضداد ويدمجها فى وحدة فكرية. وهى فكرة ربما استوحوها من هيرقليطس أو من واقعهم الاجتماعى.[٤٣]

وعلى هذا فالفيلسوف الحق الذى ينبغى أن يتولى الحكم ينبغى أن يكون من صفاته أن يؤمن بثبات القيم وأزليتها، وخير مثال لذلك سقراط نفسه فى مقابل أهل الظن ممن لم يبلغوا رتبة المعرفة اليقينية أو الصحيحة، أنصار التغير والنسبية، ويمثلهم السفسطائية الذين يقيمون معارفهم على الظن.

وقد استرعت هذه الفكرة اهتمام العديد من الدارسين لفلسفة أفلاطون وخصوصاً فلسفته السياسية، فأفاضوا فيها مثل كارل بوبر الذى يؤكد على مذهب أفلاطون فى أن "الثبات مقدس والتغير شر". ويركز على دور هذه الفكرة فى تفسير برنامج أفلاطون السياسى.[٤٤]

جملة القول أن هذه نقطة مركزية فى الحوار لدى أفلاطون، لا يمكن تغافلها أو المرور عليها مرور الكرام.

ويؤكد أفلاطون على هذه الحقيقة فى حوار سقراط مع جولوكون على النحو التالى:

ـ فقال: إنه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة، الذين يتفوقون تماماً على غيرهم فى معرفتهم، التى هى أعظم مميزاتهم، على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم فى سائر الصفات.

ـ وإذن فإن ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التى يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة.

ـ أجل.

ـ فعلينا أولاً، كما ذكرنا فى مستهل هذا الحديث، أن نكوِّن صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعى. وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة، فسوف نتفق على ان الجمع بين هذه المميزات ممكن، وعلى أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة.

ـ وكيف ذلك؟

ـ إن هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شىء من تلك الماهية التى تظل باقية أبداً، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد.

ـ أوافقك على ذلك.

ـ فاستطردت قائلاً: ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها، وأنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها، كبيراً أم صغيراً، ثميناً أم تافهاً.

ـ فقال هذا صحيح.

ـ وهناك صفة أخرى بعد هذه نود أن نرى إن كان من الضرورى أن تتوافر فى أولئك الذين هم على النحو الذى ذكرنا.

ـ وما هى؟

ـ الصدق ومحبة الحق، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب فى أية صورة من صوره.

ـ هذا أمر طبيعى.

ـ إنه ليس أمراً طبيعياً فحسب، أيها الصديق، بل إن الضرورة ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية فى أى موضوع إلى كل ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الموضوع.

ـ فقال: هذا صحيح.

ـ فهل هناك ما هو أوثق ارتباطاً بالعلم من الحقيقة؟

ـ لا شىء.

ـ وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محباً للعلم والبطلان معاً؟

ـ هذا محال.

ـ وإذن فلابد أن يسعى من يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتى من قوة.

ـ هذا صحيح.

ـ ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد، فإننا نعلم عندئذ أن اتجاهها نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف، مادام التيار قد انحرف كله فى هذا الاتجاه.

ـ بلا شك.

ـ وعلى ذلك، فإن الشخص الذى تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به، لا يسعى إلا إلى اللذة التى تستمتع بها الروح وحدها، ويدع جانباً لذات البدن، وذلك إن كان فيلسوفاً بحق، لا مدعياً للفلسفة.

ـ هذا ضرورى.

ـ مثل هذا الرجل يكون معتدلاً، لا يستبد به أى نوع من الجشع، إذ أنه آخر من يهتم بالأمور التى يسعى الناس من أجلها إلى المال والسلطان وينفقونه بسخاء عليها.[٤٥]

فمن خلال الحوار يزيدنا أفلاطون معرفة بأهم الصفات، والتى تزداد وتترسخ عن طريق الممارسة، أى بالاكتساب، وخصوصاً عن طريق العلم والمعرفة التى يتحلى بها الفلاسفة بداهة، وذلك من أجل أن يتمكن من قيادة الرعية أو الجماهير حتى يتحقق العدل، وتكون المدينة مدينة فاضلة.

جملة القول أن أفلاطون يرى أن الفلاسفة رجال ذوو نوعية خاصة، وهبوا صفات متميزة، ولم يقتصر على هذا فقط، بل إنه يعدد فى وصفه لهم كل المواصفات التى تجعل الواحد منهم أعظم إنسان.[٤٦]

ويثير أفلاطون قضية مهمة تكشف عن بعد جديد فى صفات الفلاسفة الذين يقودون شئون الدولة ويوجهون أمر الرعية.

وذلك حيث يتصف هؤلاء الفلاسفة الملوك بأنهم أصحاب نفوس كبيرة، لا يرون فى هذه الحياة الدنيا شيئاً ذا أهمية، وبالتالى لا يخشون الموت.

وهذا ما يعكسه قوله:

ـ وهاهى ذى مسألة أخرى يتعين علينا بحثها، فى سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها.

ـ وما هى؟

ـ هى أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر النفس هو أبعد الأمور عن الروح التى تتجه دوماً إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية والإلهية معاً.

ـ هذا عين الصواب.

ـ فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان فى كليته والوجود فى مجموعه، فهل تظنه قادراً على أن يرى فى هذه الحياة البشرية شيئاً ذا بال؟

ـ هذا محال.

ـ وإذن، فمثل هذا الرجل لن يرى فى الموت ما يخيف؟

ـ كلا مطلقاً.(٤٧)

وموضوع موقف الفلاسفة تجاه الموت ناقشه أفلاطون فى أكثر من عمل، وخصوصاً فى كتاب: «الأصول الأفلاطونية: فيدون» التى يشرح فيها موقف سقراط ـ الذى يمثل لدى أفلاطون الشخصية النمطية التى تحتذى كنموذج ومثال ـ تجاه الموت، وأنه لم يكن حزيناً لمواجهة الموت، رغم رفضه للانتحار الذى لا يرى له مبرراً.

وأخذ سقراط يبين لمحاوريه أن الفيلسوف الذى قضى حياته فى الفلسفة تمتلئ نفسه ثقة عظيمة فى ساعة الموت. وأنه يؤمل أملاً عظيماً فى أن يلقى فى الدار الآخرة خيرات عظيمة، ليس هذا فقط، بل إن من يتعلق بالفلسفة بمعناها الصحيح، فلن يشك الآخرون فى أن الموت يصبح انشغاله الوحيد، وبالتالى فالمستغرب حقاً أن يهتم بشىء آخر طوال حياته غير هذا الموت.(٤٨)

لكن يبدو أن الواقع شيء آخر يختلف عن الأفكار المثالية، بدليل أن أفلاطون الذى ناضل طيلة حياته من أجل حكم الفلاسفة، وسعى جاهداً إلى تطبيق ذلك عملياً، حينما تتاح له الفرصة ليطبق أفكاره المثالية فى واقع آثينا يتهرب ويعتذر بحجة فساد طبيعة الناس بصورة لا يمكن معها إصلاح بحال من الأحوال. "وأنه لو رام نقلهم عماهم عليه لكان يهلك كما هلك أستاذه سقراط".[٤٩]

والحقيقة أنها عقدة سقراط التى ظلت مسيطرة على أفلاطون حتى أخريات حياته، فخشى من قبول مهمة قيادة أمر الناس وهو الفيلسوف، حتى لا يتعرض لما تعرض له من قبل أستاذه سقراط على يد الأشرار والمفسدين. وبالتالى فإن أراء أفلاطون عن شجاعة الفيلسوف فى مواجهة الموت تبقى فى حيز الأفكار النظرية المثالية التى تتناقض مع الواقع، بما فيه واقع أفلاطون نفسه.

ويتكشف الحوار عن نقطة مهمة تؤكد على أن أفلاطون فى حديثه عن صفات الفيلسوف الحاكم أو الرئيس الأعلى للمدينة لم يكن غافلاً عن النقد الذى يمكن أن يوجه إلى حكم الفلاسفة، أو الاعتراضات التى تثار فى وجه من يؤيد ذلك.

وذلك على اعتبار أنهم طبقة تعيش فى عزلة أو أبراج عاجية بعيدة عن الواقع، وبالتالى فإن أمثال هؤلاء الذين يعيشون فى عالم الأفكار، لا يمكن أن يكونوا مؤهلين بحق لقيادة الدولة أو على دراية كاملة بفنون الحكم.

وهذا يؤكد على أن أفلاطون لم يكن مجرد مُنَظِّرٍ ولكنه كان فيلسوفاً سياسياً على دراية بمشكلات الواقع وقضاياه.

وقد جاءت هذه الاعتراضات فى الحوار على لسان مستمع - يدعى اديمانتوس - تدخل فى الحوار ليوجه هذه الأسئلة إلى سقراط فيقول:

"ففى موقفنا هذا يستطيع أى شخص أن يقول أنه لا يجد ما يناقض به كل سؤال توجهه، ومع ذلك فإن الواقع الفعلى يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة وظل عاكفاً على دراساتها أطول مما ينبغى، بدلاً من أن يكتفى بدراستها فى حداثته بوصفها جزءاً من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانباً - أقول إن كل من فعل ذلك يبدو فى نظر معظم الناس مخلوقاً شاذاً بحق، إن لم يصبح بغيضاً إلى نفوسهم على حين أن أولئك الذين يبدون أعقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التى أطنبت فى مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة".[٥٠]

من أجل هذا ذهب بعض الباحثين إلى أن محاولات سقراط فى كل محاوراته فى الجمهورية معرفة الهرب من السؤال عن مدى إمكانية أن تكون المدينة الفاضلة ممكنة. إنه يتردد حتى فى إنكار ما هو مشهور الآن، وذلك لأنه يتحدث فقط عن المدينة العادلة لكى يكتشف العدل فى النفس، أكثر من إمكانية وجودها فى الحياة.[٥١]

ثم يسأله محاوره: فهل معنى ذلك أن هذا القول يعد تراجعاً عن آرائه عن حكم الفلاسفة الذين لن تتخلص الدولة من شرورها إلا على أيديهم؟

الحقيقة أن أفلاطون كان يعرض رأى المعترضين على حكم الفلاسفة ويمثلهم فى الغالب على ما يبدو السفسطائية الذين يريدون أن يربوا الجماهير على مبادئهم وأفكارهم.

ويجيب على هذا الاعتراض بأن العيب ليس فى الفلاسفة الذين يبدون على أنهم قلة معزولة عن المجتمع، لكنه عيب الدول التى لا تكرم الفلاسفة وتنزلهم المنزلة اللائقة بهم.

ويوضح أن الفلاسفة الحكماء لا ينبغى أن يذهبوا إلى الجماهير، ولا حتى الأغنياء منهم. ولكن الجماهير هى التى يجب أن تسعى إلى الفلاسفة الحكماء طلباً للمنفعة.

وهذا ما يؤكده فى قوله: "أما الأمر الطبيعى فهو أن يطرق كل من كان فى حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم فى حاجة إليه لكى يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلاً فى أشد الحاجة إلى خدماتهم".(٥٢)

لقد ظل أفلاطون وفياً لنظريته فى حكم الفلاسفة وكان ذلك الموقف منه يعتبر رد فعل لقسوة الواقع وفساده فى أثينا آنذاك. ومن ثم كانت نظريته عن حكم الفلاسفة بمثابة المعادل الموضوعى التى دفعت أفلاطون إلى تخيل الجمهورية المثالية أو المدينة الفاضلة.

فى الواقع كان أفلاطون ناقماً على واقعه وفى حركة دائبة لمحاولة تغييره وهذا ما يعكسه قوله:

"فهل سيظلون فى غضبهم علينا لقولنا: إنه ما لم يمسك الفلاسفة بزمام الحكم، فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تتحقق الدولة التى تصورناها بخيالنا".(٥٣)

وذلك لأن الفلاسفة هم الذين يستطيعون التغلب على المتناقضات والشرور الموجودة بالدولة، وتغيير ذلك عن طريق قدراتهم الخاصة فى

مزج الفنون السياسية والبصيرة الفلسفية، وما يترتب على ذلك من رفض الاستثناء من القوة فى معظم ما هو كائن.(٥٤)

لكن المشكلة الحقيقية التى تواجهنا ولا نستطيع لها تأويلاً أو إيجاد مخرج لأفلاطون منها أنه يقرر أن الطبائع البشرية لا تتغير وهذا واضح فى قوله:

"إذ أن المرء لا يستطيع تغيير الطبع، ولن يستطيع تغييره أبداً، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس، وأنا أعنى بالطبع هنا، أيها الصديق، الطبع البشرى".(٥٥)

مثل هذا الرأى من أفلاطون يدفعنا إلى السؤال التالى: هل كان أفلاطون جبرياً؟

وذلك لأن الجبرية هم الذين يؤمنون بأن الإنسان لا يستطيع تغيير وضعه وواقعه، وأنه كالحجر أو كالقشة فى مهب الريح لا يملك لنفسه شيئاً.

هذا ما يبدو لى من خلال تأكيده على فكرة الطبقية التى أشرنا سابقاً إلى أنها فكرة أساسية فى الفلسفة اليونانية. وتقسيم الناس السائد فى عصر أفلاطون إلى أسياد وعبيد، وكان هو نفسه ينتمى إلى أسرة أرستقراطية من النبلاء، وربما لهذا السبب كان يرى نفسه أحق بالملك ورئاسة الدولة، خصوصاً أنه "كان على الدوام عميق الشعور بمحتده النبيل».(٥٦)

وعلى هذا فإن أفلاطون كان على الأقل من أنصار الجبرية الاجتماعية إذا صح التعبير.

وهذا يدفعنا إلى أن نناقش قضية تتصل اتصالا مباشراً بموضوع الحرية والجبر، وهى قضية مفهوم العدل عند أفلاطون، وهى تتصل اتصالاً مباشراً بموضوعنا، عن الفيلسوف الحاكم.

الحقيقة أن العدالة عند أفلاطون وكذلك عند أرسطو من بعده، ليست المساواة بين البشر. ولكنها فى الحقيقة اللامساواة بحيث يلزم كل إنسان طبقته الذى ولد فيها، ولا يحاول أن يعدّل من وضعه الاجتماعى.

وقد توقف كارل بوبر طويلاً أمام مفهوم العدل عند أفلاطون، فخصص له فصلاً من كتابه "المجتمع المفتوح وأعدائه" الذى جاء فى مجلدين، جعل الجزء الأول منه عن "سحر أفلاطون". وفى الفصل السادس الذى جاء تحت عنوان العدل المطلق يبدأ بوبر بتحديد معنى العدل فى الاستخدام، فيرى أن معظم الذين يتطلعون إلى الإصلاح الاجتماعى يعنون بالعدل مجموعة أمور منها:

١ - تصنيف مساوٍ لواجبات المواطنين بمعنى تحديد الحرية التى هى ضرورية للحياة الاجتماعية.

٢ - معاملة عادلة للمواطنين من قبل القانون.

٣ - بشرط أن لا يرينا القانون التحيز أو عدم التحيز تجاه ذاتية المواطنين أو الجماعات أو الطبقات.

٤ - النزاهة فى الحكم بالعدل.

٥ - والمشاركة العادلة فى المميزات "ليس فقط فى الواجبات" التى يجب أن يقدمها أعضاء الدولة للمواطنين.(٥٧)

ويضيف بوبر لو أن أفلاطون عنى بالعدل أى شئ من هذا النوع، فإن دعواى بأن برنامجه السياسى شمولى بكل معنى الكلمة بالتأكيد سوف

تكون خطأ. وكل أولئك الذين يؤمنون أن سياسة أفلاطون ترتكز على أصول إصلاحية مقبولة يكونون على صواب.

ولكن فى الواقع إن ما عناه بالعدل مختلف تماماً. ماذا يعنى العدل عند أفلاطون؟ أنا أعتقد أنه يستخدم مصطلح عدل فى الجمهورية كمرادف لمصلحة المدينة الفاضلة. وماذا عن مصلحة هذه المدينة الفاضلة؟ وقف كل أشياء التغير عن طريق الدفاع عن التقسيم الصارم للطبقات وطبقة الحكام. لو أننى على صواب فى هذا التفسير أقول: إن ما يقتضيه العدل عند أفلاطون يجعل برنامجه السياسى مساوٍ للاستبدادية.[٥٨]

وهذا الذى ذهب إليه كارل بوبر يؤكد عليه باحث آخر معاصر فى توضيحه لمعنى العدالة عند أفلاطون: "أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التى ينتمى إليها طبعاً لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات، ولا جدال فى أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة. ذلك لأن الإنسان الحديث يتجه إلى الربط بقوة بين العدالة والمساواة. على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هى فى الواقع تأكيد اللامساواة".[٥٩]

فالدولة تكون عادلة إذا رضى كل إنسان بوضعه مثل الصانع والزارع، ولم يحاول أن يمارس عملاً أرفع من ذلك الذى تؤهله له طبيعته. أى أن العدالة تكمن فى اقتناعه باللامساوة بينه وبين الآخرين، فالعدالة إذن هى المحافظة على الفوارق بين الطبقات وليست فى السعى إلى إلغائها كما يفعل الإنسان المعاصر.[٦٠]

وهذا ما يجسده قول أرسطو من أن الحر حر بالطبع، وكذلك العبد.[٦١]

وينتج عن ذلك أيضاً أن دولة أفلاطون التى يحكمها الفلاسفة دولة دكتاتورية، ويبرز ذلك فى رفضه للديمقراطية التى تسبب الطغيان.

وهذا واضح فى قوله: "فلنتأمل أيها الصديق، كيف ينشأ الطغيان. من الواضح أنه ينشأ فى الأصل من الديمقراطية".[٦٢]

والواقع أن أفلاطون كان ناقماً على النظام فى أثينا وكان نظاماً ديمقراطياً يأخذ بالحرية، وربما لهذا السبب رفض هذا الشكل من أشكال الحكم.

وبناء على ذلك كان أفلاطون فى حديثه عن حكم الفلاسفة يتحدث عن الحكم المطلق الذى يقوم على الاستبداد والطغيان الذى طبقته النظم الديكتاتورية عبر أشكالها المختلفة مثل الفاشية والماركسية والنازية.

من أجل هذا قام كارل بوبر فى كتابه المجتمع المفتوح وأعدائه بالمقارنة بين حكم الفلاسفة عند أفلاطون، وبين الحكم الشمولى الاستبدادى الذى طبقته الماركسية فى العصر الحديث.[٦٣]

وربما هذا ما حدى بالنازية فى العصر الحديث لأن تعلن على لسان فيدر المستشار المالى لهتلر أن النازية الألمانية تهدف إلى إحياء أفلاطون وتطبيق مبادئه فى الدولة تطبيقاً حرفياً وليس مجازياً.

ولهذا كانوا يؤمنون بضرورة القضاء على الضعفاء والعجزة والمرضى والتخلص منهم، وهو ما حاول هتلر أن يطبقه باعتبار أن هذه الفئات غير منتجة.

وكان ذلك إتباعًا لرأى أفلاطون فى ذلك وعدم الاهتمام بهؤلاء والقضاء عليهم، وبناء على ذلك كان من أنصار الحكم الديكتاتورى المطلق.(٦٤) وهذا أمر سنعود إليه بالتفصيل فيما بعد عند الحديث عن نقد حكم الفلاسفة.

هذا عن صفات الفيلسوف الحاكم كما وردت لدى أفلاطون فى محاورة الجمهورية. لكن فى محاورة رجل الدولة، وهى مما كتب بعد الجمهورية خفت صوت الفيلسوف وتلاشت صورته أو كادت تختفى، ليعلو صوت آخر وتظهر صورة أخرى هى صورة رجل الدولة. وهذا ما سنوضحه فى الصفحات التالية.

خامساً : رجل الدولة

هل يعد حديث أفلاطون عن رجل الدولة تراجعاً عن رأيه فى حكم الفيلسوف؟ أو هل يعتبر ذلك تطوراً فى فكره، ومن ثم اتسع خياله لنماذج أخرى أو شخصيات نمطية مماثلة وبالتالى لم يصبح سقراط مجرد النموذج الأوحد؟

يبدو من السابق لأوانه الإجابة عن هذه الأسئلة، أو القطع برأى فيها قبل استعراض صورة رجل الدولة، كما صورها أفلاطون فى تلك المحاورة التى تعد من آخر ما كتب.

فقد كتبها بعد الجمهورية وقبل القوانين، أى أنها من الأعمال الهامة التى تصور مرحلة التطور الفكرى والنضج العقلى، والتى بدأ يتخلص فيها أفلاطون تدريجياً من عقدة سقراط، التى أطبقت عليه وشكلت عالمه الفكرى من قبل، ولم يستطع أن يبرأ منها تماماً إلا فى آخر أعماله القوانين.

يلاحظ بداية فى هذه المحاورة أن سقراط سوف يتخلى عن مكانه منذ مقدمة المحاورة إلى سقراط الصغير.

فهل كان ذلك إدراكاً من أفلاطون أن زمن سقراط ولى؟

وأن العصر الذى يعيش فيه، ربما يتطلب نموذج آخر، وهو نموذج السياسى أو رجل الدولة الذى ليس بالضرورة أن يكون فيلسوفاً.

أو هل يعتبر أن سقراط المثال الكامل للفيلسوف، على حين أن سقراط الصغير يمثل نموذج رجل الدولة؟

وأن رجل الدولة، وإن كان يقوم مقام الفيلسوف الحاكم، فهو أقل منه شأناً. لكن الضرورات تبيح المحظورات، فالعصر الذى يختفى فيه الفيلسوف الحاكم، يلتمس فيه حكم رجل الدولة. ومن هنا يعد هذا تطوراً من أفلاطون نحو الواقع بعد أن حلق طويلاً فى الخيال.

ربما يتأكد هذا الظن أو الاستنتاج من خلال الحوار التالى الذى دار بين سقراط وثيودورس فى الحديث عن تعريف كل من السفسطى، ورجل الدولة، والفيلسوف.

وتعكس الإجابة أن هؤلاء الثلاثة وإن كانوا متساويين فى القيمة المادية على اعتبار أن كل واحد منهم إنسان، فإنهم رغم ذلك مختلفين تماماً فى القيمة المعنوية أو بعبارة أخرى أنهم متساوون فى الكم مختلفين فى الكيف.

وهذا ما يوضحه الحوار التالى:

سقراط: أنا مدين لك بالشكر الكثير لأنك عرفتنى بثيتتوس، وبضيفنا من إيليا.

ثيودورس: وستكون مديناً لى ثلاثة أضعاف، يا سقراط، بعد أن يقوما بمهمتهما ويعرفا لك رجل الدولة والفيلسوف كما عرفا لك السفسطى.

سقراط: السفسطى، رجل الدولة، الفيلسوف! هل أصدق أذنى، أيها العزيز ثيودورس؟ وهل كانت تلك حقاً كلمات أكبر عالم عندنا بالهندسة والرياضيات؟

ثيودورس: ماذا تعنى، يا سقراط؟

سقراط: أعنى أنك اعتبرت السفسطى، ورجل الدولة، والفيلسوف متساوين فى القيمة، بينما تختلف قيمهم الحقيقية اختلافاً لا تستطيع نسبك الرياضية أن تعبر عنه.

ثيودورس: وحق آمون إله ليبيا، إنها ضربة موفقة يا سقراط، وتدل على أنك لم تنس ما تعلمت من رياضيات. ولكنى أترك الأخذ بالثأر إلى وقت آخر. أما الآن فإنا نتوجه إليك أيها الغريب، ونرجوك ألا تألو جهداً فى تقديم عونك لنا، بل تمضى إلى تعريف رجل الدولة أو الفيلسوف باحثاً عن أيهما شئت.(٦٥)

وقبل أن يمضى الحوار فى غايته نحو تعريف رجل الدولة أو الفيلسوف ينعطف من خلال تكنيك خاص أظن أنه مقصود إلى تخلى سقراط عن مكانه إلى سقراط الصغير، وهى إشارة ذكية إلى تخلى الفيلسوف عن مكانه إلى رجل الدولة، أو بمعنى أصح تخلى أفلاطون عن أحلامه فى حكم الفيلسوف، إلى نموذج أكثر واقعية، وهو حكم رجل الدولة.

وهذا ما نلتمسه من قراءة الحوار التالى:

الغريب: نعم، يجب أن نفعل ذلك، يا ثيودورس. ما دمنا قد ابتدأنا فينبغى أن نتم عملنا. ولكن ماذا نصنع بثيتتوس؟

ثيودورس: ماذا تريد؟

الغريب: هل نريحه ونأخذ رفيقه، سقراط الصغير، مكانه؟ أم لديك اقتراحاً آخر؟

ثيودورس: خذ سقراط الصغير هذه المرة كما تقترح. كلاهما فتى نشيط وسيكونان أقدر على احتمال الرياضة الشاقة إذا ارتاح كلّ منهما بدوره.

سقراط: أضف إلى هذا، أيها الغريب، إنه يمكن أن يقال إنّ بينهما وبينى صلة من نسب. ثيتتوس، كما تقول، يشبهنى فى الهيئة وسقراط يحمل نفس الاسم ذاته. والاشتراك بالاسم يجر إلى قرابة بمعنى ما؛ ويجب علينا بطبيعة الحال، أن ننتهز الفرص دائماً لاكتشاف أولئك الذين قد يكونون أقرباءنا وذلك بالتحدث إليهم. اشتركت أمس بالحديث مع ثيتتوس واليوم أصغيت إليه وهو يجيبك ولم أسمع سقراط يتكلم فى السؤال أو الجواب وينبغى أن يكون له حظه من البحث وسيجيب عن أسئلتى فى مرة أخرى، أما اليوم فدعه يجيبك.

الغريب: حسن جداً. أسمعت يا سقراط الصغير ما يقول سقراط الكبير؟

سقراط الصغير: نعم.

الغريب: وهل توافق على اقتراحه؟

سقراط الصغير: نعم بالتأكيد.[٦٦]

فهل يعتبر ثيتتوس نموذجاً للسفسطائى، على حين يمثل سقراط الصغير نموذج رجل الدولة الذى سوف يتخلى له الفيلسوف عن مكانه ويتيح له الفرصة ليجرب حظه فى حكم الدولة؟

وربما يكون سقراط الصغير نموذجًا مصغرًا لسقراط الفيلسوف، وذلك من خلال سعيه إلى المعرفة والحقيقة على يد أستاذ معلم يمثله فى محاورتنا هذه الغريب. وبالتالى فالأمل مازال قائماً مادام هناك من يسير على درب سقراط فى طلب المعرفة والبحث عن الحقيقة.

أظن أنه ليس من قبيل المبالغة فى شىء تقرير أن السياق يؤكد هذا الاستنتاج، خصوصاً ذلك المقطع الهام من الحوار الذى جاء على لسان سقراط فى الحديث عن الصلة التى تجمعهما به. فثيتتوس يشبه سقراط فى الهيئة. أى أن هناك تشابهاً بين الفيلسوف والسفسطى فى قول كل منهما أنه يمتلك الحقيقة. وإن اختلفت الوسيلة والغاية لدى كليهما فالتشابه بينهما شكلى على حين أن الخلاف جوهرى.

أما سقراط الصغير فإنه يحمل نفس الاسم والاشتراك بالاسم يجر إلى قرابة. معنى هذا أن هناك صفات مشتركة بين الفيلسوف ورجل الدولة، وربما يكون السياسى الحكيم، أو رجل الدولة هو النموذج العصرى ـ كما تعكسه محاورة رجل الدولة التى كتبت بعد الجمهورية ـ للفيلسوف الحاكم كما تعكسه محاورة الجمهورية. وبالتالى يجب أن تتاح الفرصة للنموذج الجديد ليأخذ فرصته كاملة.

وتمضى المحاورة بعد ذلك فى تعريف رجل الدولة النموذج المتطور للفيلسوف، أو بمعنى أصح البديل المقترح له، على أنه خبير من الخبراء. هذا الخبير فى الفن السياسى أو الفن الملكى قد يظهر بصور

أو أسماء أخرى: كالملك وسيد العبيد، ورب البيت، وهى أشكال مختلفة لجوهر واحد.

وإن كان من خلال تطور المحاورة سوف تتضح الفروق التى تميز رجل الدولة الحقيقى عمن سواه ممن يدعى البراعة بالعمل السياسى، لأن كل إنسان غير مؤهل لهذا العمل الصعب والعظيم فى الوقت ذاته.

وهكذا فإن الفن السياسى ورجل الدولة، والفن الملكى، والملك شىء واحد.

ورجل الدولة صاحب علم يمكن أن يسمى العلم الملكى أو العلم السياسى أو علم تدبير المنزل، باعتبار أن المدينة هى نموذج مكبر لأسرة مصغرة.

هذا العلم يدخل فى إطار المعرفة النظرية أو العلم المجرد، وليس المعرفة العملية أو العلم التطبيقى.[٦٧]

وعلى هذا فالفن السياسى أو العلم السياسى هو مهمة الأمير أو رجل الدولة، الذى هو أشبه بسائق العربة، يجب أن نسلم له زمام الحكم فى الدولة، لأن الحكم هو فنه الخاص. هذا الفن هو رعاية البشر وهذا هو الفرق بين الملوك وسائر الرعاة.[٦٨]

ويلمس أفلاطون قضية أساسية يمكن أن تثير اعتراضًا وهى أن حكم الفيلسوف هو الحكم الفردى المطلق الذى يولد الطغيان والاستبداد.

من أجل هذا أكد على أن رجل الدولة أو الملك المدبر لشئون الرعية يختلف عن الطاغية. وذلك حيث أن الطاغية يحكم الناس بالقوة أى أنهم مجبرين على حكمه. أما رجل الدولة فسياسته تقوم على الرضا والاختيار من قبل المحكومين.

وهذا ما يوضحه قوله: "إن تدبير القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية، أما التدبير الذى تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فندعوه سياسة وفن رجل الدولة. فهل نصرح الآن بأن الذى يمتلك هذا الفن الأخير، والذى يمارس الرعاية المقبولة هو الملك الحقيقى وهو رجل الدولة؟"(٦٩)

لاحظ حديث أفلاطون عن البشر على أنهم قطيع يمكن أن يوجههم الحاكم كيف يشاء، وهذا عرضه لكثير من النقد. وربما كان أفلاطون غير راض عن موقف الجماهير وخضوعهم لحكام عصره.

ونتيجة لموقفه هذا كان إيمانه بالحاكم المطلق "نموذج الفيلسوف" الذى يتلاشى فى ظله دور الجماهير وتصبح المدينة كالآلة الميكانيكية ليس للإفراد فيها إرادة أو اختيار.(٧٠)

ورغم هذا لا يمكن بحال الدفاع عن ازدراء أفلاطون للجماهير، الذى يعود فى جزء كبير منه إلى اعتداده بأصله النبيل.

ويبدو أن أفلاطون شعر باعتراض يمكن أن يوجه إلى حديثه السابق عن الملوك، وهو لماذا لا يصلح لقيادة الدولة إلا الملوك؟ وكيف يمكن إقصاء الذين يدعون أهميتهم لهذا الشأن من السفسطائية المشعوذين؟

من أجل ذلك جاء حديثه عن رجل الدولة حديث عن الواقع الممكن. أما الفلاسفة فهدف أكبر وغاية أعظم من هذا، إنه بحث عن المثال أو النموذج.

وهذا ما يعكسه قوله: "هل كانت غايتنا الرئيسية أن نجد رجل الدولة، أم كان لنا هدف أكبر وهو أن نغدو فلاسفة أفضل ومفكرين قادرين على بحث كل المسائل".(٧١)

ويشير إلى أن فن الملك يتميز عن بقية الفنون المتصلة بالرعاة مما يتصل بالصنائع. ثم يستعرض أشكال الحكم المختلفة والتى تتقسم كما أشار من قبل فى الجمهورية إلى ثلاثة أنواع: الحكم الملكى، حكم القلة، الحكم الديمقراطى. وينقسم الحكم الديمقراطى إلى قسمين: الحكم الاستبدادى، والحكم الدستورى. وحكم القلة ينقسم إلى: أرستقراطية أو ليغارشية.

ويوضح أن علم السياسة هو أصعب العلوم وأعظمها على الإطلاق. ثم يقرر أن كل إنسان ليس مؤهلاً لهذا العلم، لأن السياسة ليست علماً سهلاً ويستنتج من هذا "أن الرجل الذى يملك العلم السياسى هو وحده يدعى ملكاً ورجل دولة، حكم أم لم يحكم. "وينتج عنه، على ما أظن، أن فن الحكم، إن وجد بشكله الخالص فى هذا العالم، فإنه يكون فى حيازة واحد أو اثنين أو على الأكثر، فى قلة قليلة مختارة".[٧٢]

وكان لقول أفلاطون عن حيازة أكثر من واحد للعلم السياسى أثره المباشر فى فكر الفارابى، الذى تابعه على القول بإمكانية تعدد الرؤساء.[٧٣] على نحو ما سنوضح فيما بعد.

وهؤلاء سواء حكموا بإرادة الشعوب أو بغير إرادتهم، بقوانين مدونة، أو بغير قوانين، كانوا فقراء أو أغنياء، وكيفما كان شكل الحكم الذى اتبعوه فإنهم يحكمون على مبدأ علمى. إنهم مثل الطبيب الذى يعالج المرضى بموافقتهم أو رغم أنوفهم، سواء كان العلاج بالبتر أو الحرق أو إحداث الألم، وهو فى كل هذا الطبيب المداوى، مادام يمارس سلطانه على مرضاه حسب قواعد الطب ويشفيهم وينقذ حياتهم. وهذا هو المقياس الحقيقى لحكم الطبيب أو أى حكم آخر.

وعلى هذا فالدستور الحق الذى يستحق هذا الاسم، "هو ذلك الذى يملك رجاله العلم السياسى"، وليس مجرد من يتظاهر بالبراعة السياسية. وسواء حكم هؤلاء بالقانون أو بدونه، أو كانت الرعية مريدة أم غير مريدة أو كان هؤلاء الحكام فقراء أو أغنياء.

وهكذا ندور مع أفلاطون فى حلقة مفرغة لكى يبرهن على مقولته المسبقة عن حكم الفلاسفة أو رجل الدولة الذى يستطيع وحده قيادة الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة، وكأننا مع رجال من فولاذ أو آلهة لا تخطىء، رجال معصومين يستطيعون توجيه شئون الدولة وقيادة الرعية رغبة أو رهبة لما فيه مصلحتهم.

وكأن الجماهير قاصرة عن معرفة ما يضرهم وما يصلحهم، ومن ثم يشبههم أفلاطون بالمرضى الذين يجب عليهم طاعة الأطباء طاعة عمياء، هؤلاء الحكام هم وحدهم الذين يستطيعون تحقيق العلم السياسى بحق دون ادعاء سواء حكموا بالقانون أو بدون القانون.

لكن يبدو أن أفلاطون شعر بعدم تقبل فكرة الحكم دون قانون فأخذ يناقش هذه الفكرة باستفاضة، وهذا ما يتضح من خلال المحاورة وكأنه يتبع معنا أسلوب الصدمات الكهربائية فيقدم الاعتراضات على هيئة قضية مسلمة ثم يأخذ فى إثارتها كقضية ويبدأ فى مناقشتها.

وهكذا يبدأ حديثه عن حكم رجل الدولة أو الفيلسوف الحكيم دون قانون بالسؤال التالى: هل يستطيع الحاكم الصالح أن يحكم بدون قوانين؟

ويجيب على ذلك بأن الفن الملكى يشتمل على تشريع القوانين. ورغم هذا فإن المثل السياسى الأعلى ليس إعطاء السلطة الكاملة للقوانين، وإنما إعطاؤها لرجل حكيم وصاحب قدرة ملكية.

وذلك لأن القانون لا يمكن أن يضع قاعدة للجميع، تكون فى الوقت ذاته أفضل ما يوضع لكل فرد .كما لا يستطيع أن يحدد بدقة، ما هو الخير والحق لكل فرد من أفراد المجتمع فى كل وقت، وذلك نتيجة لاختلاف الطبائع والظروف.

وعلى هذا فمشكلة القانون أنه يحاول أن يصب المجتمع فى مجموعة قواعد أو قوانين تكون ملزمة للجميع دون مراعاة لاختلاف الطبائع والظروف والزمن، وهو فى ذلك أشبه برجل جاهل عنيد لا يدع أحداً يعمل إلا فى حدود أمره، ولا يسمح باختلاف حتى فى ظل تغير الظروف وعدم جدوى أو ملائمة القانون لهذه الأحداث المستجدة.

جملة القول أن أفلاطون يرى أن القوانين ليست هى الأفضل، وذلك نتيجة لعدم الاستقرار على قواعد ثابتة، نتيجة لتغير الوقت أو لتعدد الآراء والقوانين، ومن ثم يحدث نوع من التضاد فى القوانين وبالتالى يحدث اضطراب وفوضى. ومثل هذا الخطأ فى الفن السياسى لا يسمى مرضاً، وإنما يدعى شراً، أو عاراً أو ظلماً.

وهكذا ينتهى أفلاطون من ذلك إلى ضرورة تولى رجل الدولة أو الملك الحقيقى، العالم بفن السياسة أو العلم السياسى، وأن ذلك هو الفيصل والمقياس الحقيقى للحكم الصحيح وليس القانون، فتحت قيادة الرجل الحكيم الصالح تحقق مصلحة الشعب وتدار شئون الرعية.

ويشبه أفلاطون حكم الحكيم الصالح، وهو ما يعادل الفيلسوف أو بديله المطروح، بربان السفينة الذى يسهر على مصلحة السفينة والركاب، ليس عن طريق قواعد مكتوبة، ولكن يجعل علمه قانوناً

فيحفظ بذلك الركاب. كذلك فإن الحكم الصالح يبينه رجال يستطيعون أن يحكموا بالاستناد إلى هذا المبدأ، جاعلين العلم أقوى من القانون.

ويصل أفلاطون فى ذلك إلى ما يشبه القاعدة بقوله: "ومهما يفعل الحكام الحكماء فإنهم لا يقعون فى الخطأ، ماداموا متمسكين بمبدأ كبير، ألا وهو توزيع العدالة المطلقة بالحكمة والعلم السياسى. إنهم إذا ما فعلوا ذلك، يحفظون حياة المواطنين ويصلحون أخلاقهم بقدر ما تسمح طبيعة البشر".(٧٤)

وبما أن كل فن ينتقى ما استطاع فى أعماله المواد الجيدة ويرفض الرديئة، فإن الفن الحقيقى والطبيعى لرجل الدولة لا يدخل الأشرار فى النسيج السياسى، وإنما يختار الطبائع السليمة وينشئها منذ الصغر على ما يوصلهم إلى الغاية المرجوة عن طريق تسليمهم إلى معلمين ومربين قادرين بعد امتحانهم من خلال الألعاب والتدريبات لمعرفة ميول وإمكانيات واستعداد كل واحد منهم.

ومن ثم يختار رجل الدولة الحقيقى لنفسه فى تعامله مع رجال التربية والتعليم سلطة التوجيه والإشراف، "ولا يسمح إلا بذلك النوع من التربية الذى يخرج النماذج الخلقية الملائمة للدستور والرجال الملائمين لصنع نسيج الدولة. ويأمر المربين بأن يحثوا الناشئين على اكتساب تلك الصفات".(٧٥)

أما الناشئة الذين لا نصيب لهم من الشجاعة وضبط النفس والنزعة إلى الفضيلة، وإنما طبعوا على الكفر والعنف والظلم نتيجة فساد طباعهم، فإن الملك يقصيهم عن المجتمع بإنزال عقوبة الموت أو بنفيهم وحرمانهم من أهم الحقوق المدنية.

وهكذا أوجد أفلاطون المبرر لأى طاغية، لأن يفتك بخصومه ومعارضيه بحجة فساد طباعهم، وعدم قدرتهم على التأقلم مع مدنهم الفاضلة. وهذا ما فعلته الديكتاتوريات فى التاريخ وخصوصاً أنصار النظم التسلطية الفاشية فى العصر الحديث من ماركسية ونازية وفاشست.

وهاهو وزير مالية هتلر يعلن أنهم يسعون إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى نادى بها أفلاطون.

أما الذين يتمرغون فى الجهل والدناءة فإنه يخضعهم لنير العبودية.

ثم بعد ذلك يأخذ الملك العنصر الصالح من المواطنين الذين نشأوا على النظام التربوى والتثقيفى الذى أراده ـ كما فصله فى الجمهورية عبر فصولها المختلفة ـ بحيث أصبحوا أفضل وأنبل ليجمعهم ويوحدهم بفنه السياسى.

وذلك بجعل الأشجع والأقوى بمثابة السداة فى النسيج، ومن جهة أخرى يجعل الطبائع الأكثر وداعة وميلاً إلى النظام بمثابة اللحمة. ثم يشكل منهما معاً عن طريق ربطهم بالعناصر الإلهية المقدسة عن الشرف والعدالة والصلاح وعن أضدادها، وبذلك تصبح هذه العناصر متمدنة لطيفة، كما تغدو أقدر على المشاركة فى مجتمع عادل، وبدون ذلك النظام تهبط النفس إلى الدرجات السفلى، وتصبح متوحشة مثل الحيوان.

ولن يستطيع أحد غير رجل الدولة، والمشرّع الصالح بفنه السياسى، أن يغرس هذه المبادئ الإلهية فى المواطنين .

وبعد أن تتوثق عرى الروابط الإلهية يصبح من السهل الميسور تصور وإحكام وثاق الروابط البشرية الأخرى. وهى عبارة عن العلاقات

والمعاملات بين فئات المجتمع. أما الروابط الإلهية فهى فيما يبدو تشكل المبادئ والأسس والقيم للمدينة الفاضلة.

جملة القول إن التربية ليست هدفاً فى ذاته لدى أفلاطون سواء فى محاورة الجمهورية أو فى محاورة رجل الدولة. ولكنها وسيلة لبلوغ الهدف الأساسى، وهى تكوين الفيلسوف الحاكم أو الرجل السياسى الذى يقود المجتمع، والعناصر الصالحة التى تشكل نسيج هذا المجتمع.

وعلى هذا فالهدف السياسى هو الهدف الأصلى فى الجمهورية، والتربية وسيلة أساسية لتحقيق هذا الهدف. وبالتالى فهى تتكامل مع السياسة فى تحقيق الأمل المنشود، ومن ثم لا يمكن التقليل من القيمة التربوية للجمهورية، كما لا يمكن اختزال هذا العمل الفلسفى الكبير فى الهدف التربوى وحده.

ورغم هذا فقد ظلت التربية جزءاً أساسياً فى أعمال أفلاطون وربما يؤكد هذا أن التربية كانت جزءاً هاماً من آخر أعماله القوانين وشكلت فصلاً كاملاً من فصول الكتاب وهو الكتاب السابع.(٧٦)

والآن بعد أن استعرضنا بالتفصيل الحديث عن الفيلسوف ورجل الدولة، ومدى تطور فكر أفلاطون من مرحلة الجمهورية إلى مرحلة رجل الدولة أو السياسى الحكيم أو الفاضل الذى يعد بمثابة البديل المطروح للفيلسوف. نعرض لقضية أساسية ألا وهى: من أين استقى أفلاطون نمط الدولة الفاضلة التى نسج خيوطها فى الجمهورية؟ وأى المصادر رجع إليها وعول عليها فى حديثه عن الحاكم الفيلسوف أو السياسى الحكيم، الذى يتولى قيادة الدولة المثالية التى تخيلها، وحاول رسم صورة الفيلسوف الحاكم من خلال تجسيد شخصية أستاذه

سقراط كشخصية نمطية فى الجمهورية. أو من خلال صورة واقعية عن السياسى الحكيم أو رجل الدولة كما فى محاورة رجل الدولة.

وهل تأثر أفلاطون فى ذلك بالوضع السائد فى عصره فى أثينا المدينة الفاسدة التى سيطر عليها الأشرار أو المفسدين؟ وبالتالى حاول إيجاد البديل المثالى للواقع الفاسد. أو هل تأثر بالوضع فى إسبرطة عدوة أثينا وغريمتها، والتى عنت بتربية الجنود الأشداء وسيطر عليها الحكم العسكرى.

أم هل تأثر فى ذلك بمصادر شرقية وخصوصاً مصر التى زارها مثله مثل غيره كثير من الفلاسفة السابقين عليه أمثال: فيثاغورس وطاليس، أو اللاحقين الذين ظلت زيارة مصر بالنسبة إليهم حلماً يراود خيالهم.

هذا ما سنحاول الإجابة عليه فى الصفحات القادمة، وذلك من خلال الحديث عن مصادر الصورة عند أفلاطون.

سادساً : مصادر الصورة عند أفلاطون

يظل الحديث عن المصادر التى استقى منها أفلاطون حديثه عن الدولة المثالية التى يحكمها الفيلسوف الملك، أو الملك الفيلسوف، وخصوصاً فى محاورة الجمهورية من الموضوعات الهامة التى تحتل مكاناً بارزاً فى سياق الدراسات والأدبيات الحديثة فى الشرق والغرب على السواء.

وقد تراوحت آراء الباحثين فى هذا الخصوص وتباينت أشد التباين، فعلى حين أكد فريق من الباحثين على أن هذه المصادر تعود إلى الفكر اليونانى الخالص، ذهب فريق آخر من الباحثين - وخصوصاً فى الغرب - على أن أفلاطون استقى فكره من مصادر شرقية ومصر بصفة خاصة. وبقى فريق ثالث على الحياد، ومن ثم حاول أن يبرز الآثار الشرقية جنباً إلى جنب مع الفكر اليونانى.

١ - ويمثل الاتجاه الأول بوضوح ماريا لويزا فى كتابها "Journey Through Utopia" والذى ترجم فى عالم المعرفة تحت عنوان "المدينة الفاضلة عبر العصور".(٧٧) ترى الباحثة أن أفلاطون تمثل إسبرطة فى حديثه عن الدولة الفاضلة، وذلك بفعل عامل نفسى لا يمكن تجاهله وهو أن عقل المهزوم يقلد الغالب، ومن ثم سيطر على الجمهورية تنظيم تسلطى أشبه بإسبرطة.

وهذا ما تؤكده فى قولها: "ومن المعروف أن عقل المهزوم غالباً ما يكون مفتوناً بقوة الغزاة الفاتحين، فعندما شرح أفلاطون فى بناء مدينته المثالية اتجه إلى إسبرطة واتخذها نموذجاً له".(٧٨)

وتضيف أنه لم يقلد هذا النموذج تقليد العبيد، ولكن فى جمهوريته تشبه بالتنظيم التسلطى الموجود لإسبرطة، وليس منها بالتنظيمات الحرة التى تمتعت بها المدن اليونانية الأخرى فى القرون السابقة.

ومن أجل هذا وضع أفلاطون تصوره عن دولة قوية متجانسة، وقائمة على مبادئ تسلطية، فى مقابل روح الاستقلال والنزعة الفردية التى تميزت بها الحياة اليونانية.(٧٩)

وهذا ما نلمسه أيضاً لدى باحثة كبيرة معاصرة فى حديثها عن دعوة أفلاطون لشيوعية الحكام، وأنها لم تكن مجرد فكرة خيالية، ولكنها كانت مستمدة خصوصاً مما كان يراه يجرى فى إسبرطة التى كان نظام الحكم يعتمد فيها على ترابط الطبقة الحاكمة وتماسكها بالتقاليد الأرستقراطية والحربية الصارمة.

كما كانت "سياسة الدولة تفرض على أفراد هذه الطبقة الحاكمة قوانين صارمة فى التربية العسكرية وتمنعهم من العمل بأى مهنة من

المهن اليدوية أو بالزراعة أو التجارة ليتفرغوا للحكم والحرب، بل كانت الدولة تتدخل فى إتمام الزيجات لتضمن نقاء السلالة".[٨٠]

٢- أما الاتجاه الآخر المعاكس للاتجاه السابق فيرى أن أفلاطون اتخذ نموذج دولته من الفكر الشرقى وخصوصاً من الفكر المصرى القديم، وهذا ما يعكسه كل من جورج جيمس فى كتابه "التراث المسروق" ومارتن برنال فى كتابه "آثينة السوداء".

والحقيقة أنه إذا كان الكتاب الأول قد سيطر على صاحبه لهجة حماسية ولغة خطابية انفعالية حاول من خلالها إرجاع الفضل فى الفلسفة اليونانية كلية إلى الفكر المصرى القديم، وهو ما يبرزه بوضوح عنوان الكتاب "التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة". فإن الكتاب الثانى لا يمكن تجاهل ما جاء فيه من آراء عن آثر الفكر الشرقى عموماً، والمصرى على وجه الخصوص على فلسفة أفلاطون ومدينته الفاضلة.

ويعتبر هذا الاتجاه النقدى للحضارة اليونانية وإظهار أثر الفكر الشرقى القديم فيها وخصوصاً الفكر المصرى القديم رد فعل للعنصرية الغربية التى تريد تثبيت المركزية الأوروبية وتدعيمها، وذلك من خلال إرجاع أصل الفكر والحضارات إلى الغرب، بزعم أن الفلسفة إبداع يونانى على غير مثال سابق.

وقد بدأت فى الفترة الأخيرة فى الغرب حركة نقد قوية لهذه العنصرية الغربية، وهذا ما يعكسه بوضوح كتاب "أوروبا والعالم بدون تاريخ" والذى يرى مؤلفه أنه نشأ نتيجة لهذا الشعور الفوقى بالأنا، ظهور المركزية الأوروبية التى لم تر غير الغرب، فهو وحده الذى أنشأ الحضارة والثقافة والنهضة والتنوير وحقوق الإنسان والديمقراطية.[٨١]

وهى بالتأكيد حركة نقد محمودة تسعى إلى تصحيح مسار هذه الحضارة الغربية بكفكفتها عن غلوها، وإظهار أن الفكر الإنسانى عموماً تركة مشتركة بين الأمم والشعوب ساهمت فيه كل أمة بنصيب، وليس حكراً على أمة دون أخرى.

وقد أشار إلى هذا ابن رشد فى تعقيبه على جمهورية أفلاطون حينما ذهب إلى أن الفضائل والحكمة تتوزع فى الأمم كلها وليست حكراً على بلاد اليونان.(٨٢)

وهذا ما أكد عليه أحد كبار مفكرينا المعاصرين بوصفه للآثار الشرقية فى فلسفة أفلاطون فى قوله:

"كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب أسطورة الانبثاق التلقائى للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره" .(٨٣)

ويعرض جورج جيمس للدولة المثالية عند أفلاطون التى تناظر صفاتها صفات النفس والعدالة، وذلك حيث يتعين أن تكون الفضيلة فى الدولة هى الهدف الأساسى، وما لم يكن الفلاسفة حكاماً، أو يصبح الحكام بفضل الدراسة فلاسفة، ستظل المشاكل تترى وتواجه الدولة والإنسانية بعامة دون انقطاع. والدولة الفاضلة هى على نموذج نفس الفرد، وعادلة شأن النفس المؤلفة من ثلاثة قوى، كذلك يجب أن تتألف الدولة من ثلاثة قوى: الحكام، والمحاربون، والعمال.

ويرى أنه مثلما يرجع تناغم النفس إلى التحكم السديد فى قواها، كذلك الدولة تحظى بالسلام متى تم التحكم السديد فى أجزائها وقواها. وهنا يقدم أفلاطون صورة مجازية لسائق العربة ذات الجوادين

المجنحين لكى يصور لنا أن الفضيلة بالنسبة للنفس شأنها شأن العدالة بالنسبة للدولة.

فأحد الجوادين من أصل نبيل بينما الآخر وضيع، ومن ثم يتعذر التواؤم والتوافق بينهما. فعلى حين يناضل الجواد النبيل للصعود إلى السماء التى تلائم طبيعته نجد الآخر يحاول جذبه إلى الأرض، كذلك الحال بالنسبة للنفس، فإن الإخضاع السديد لقواها، هو ما يمكِّن العنصر النبيل فى الإنسان من بلوغ كماله. وكذلك الحال أيضاً عند التعامل مع الدولة، فإن العدالة، أو الإخضاع الكامل للفئات المختلفة هو ما يجعلها دولة فاضلة.[٨٤]

وأنه فيما يتعلق بالدولة المثالية عند أفلاطون ومصدرها يوجد استنتاجان:

الأول: أن أفلاطون ليس مؤلف الجمهورية.

الثانى: أن الصورة المجازية لسائق العربة والجوادين ليست من عند أفلاطون وإنما مأخوذة عن كتاب الموتى المصرى فى روايته لمشهد يوم الحساب فى الآخرة.

ويضيف أنه بالنسبة للاستنتاج الأول فإنه يتعين تأكيد ما قيل من قبل بشأن كتابات أفلاطون. وأن ثمة تنازعاً فى الرأى بشأنها ليس فقط من قبل الباحثين المحدثين أمثال جروت، وشارشميدث، ولكن ومن جانب المؤرخين القدماء أيضاً أمثال ديوجين لايريتس، وأرسطوخينوس، وفافورينوس (٨٠ ـ ١٥٠م) وذلك حيث يصرح هؤلاء أن موضوع كتاب الجمهورية موجود فى كتاب المناظرات تأليف بروتاجوراس (٤٨١ ـ ٤١١ق. م.) وقد كان أفلاطون لا يزال صبياً وقت وفاته.

أما الرأى الثانى بأن أفلاطون هو المؤلف فإنه يعتمد على آراء أرسطو وثيوفراستوس، وكلاهما استهدف تصنيف الفلسفة اليونانية تأسيساً على مادة مصرية.(٨٥)

واضح مدى تحامل المؤلف على أفلاطون والفلسفة اليونانية بعامة، وهذا ما يعكسه قوله السابق عن فلسفة أفلاطون وليس فقط محاورة الجمهورية، وذلك حيث يذكر آراء الباحثين الذين ينسبون لأفلاطون فقط تسع محاورات من إجمالى ٣٦ محاورة إلى جانب عدد من الرسائل.(٨٦)

ويعقب على الاستنتاج الثانى محاولاً إظهار مدى تأثر أفلاطون بالفكر المصرى واعتماده عليه كلية فى فلسفته، وذلك حيث يتعين الإشارة إلى أن الصورة المجازية عن سائق العربة والجوادين المجنحين هى وصف لخاصية النفس ومصيرها على نحو ما تظهر فى ساحة العدالة، خلال مشهد يوم الحساب فى الآخرة فى كتاب "الموتى المصرى القديم".

ونجد فى هذه الدراما بيثيمبا منتيس أو أوزيريس رئيس العدالة الأعظم ورئيس العالم غير المرئى مستوياً على العرش وفى رفقته كلاً من إيزيس ونفتيس بينما جلس من حوله ٤٢ قاضياً مساعداً.

وتوجد بالقرب من أوزيريس أربعة من الأرواح الحارسة، أو أقران أمينتى العالم غير المرئى، تمثلهم أوان فخارية قصيرة معروفة باسم كانوبى، والتى يحتفظ فيها بأحشاء المرء محنطة باعتبارها رمزاً لسجايا الفرد الأخلاقية المكنونة.

والمعروف أن الأحشاء لها رابطة هامة جداً بالسجايا الأخلاقية للفرد إذ يقع عليها اللوم، بسبب أى خطيئة يقترفها المرء، وعلى الطرف المقابل حورس يقدم الميت بينما ينتصب فى وسط الساحة ميزان العدالة الذى أقامه الإله أنوبيس.

وعلى أحد جانبى الميزان إناء يشبه القلب بداخله السجايا الأخلاقية للميت، بينما صورة إله الحقيقة على الجانب الآخر من الميزان. ويمسك الكاتب توت لفافة من ورق البردى وهو واقف قرب الميزان يسجل عملية الوزن.

وبعد اكتمال هذه العملية يتلقى حورس السجل من توت، ويتقدم نحو أوزيريس ليطلعه على النتائج. ينصت إليه أوزيريس، وعند نهاية التقرير ينطق الحكم بالثواب أو العقاب. وفى هذه الأثناء تكمن وحوش مروعة متربصة حول الساحة للفتك بالنفس إذا كان الحكم ضدها.

ويلاحظ جيمس على هذا العرض ما يلى:

١ ـ حركة ميزان مشهد يوم الحساب، تتطابق مع حركة الجوادين المجنحين صعوداً وهبوطاً فى الصورة المجازية.

٢ ـ الكيفيات المتناقضة التى تم وزنها على الميزان، تتطابق مع الكيفيات المناقضة التى لدى الجوادين النبيل والخسيس فى الصورة المجازية.

٣ ـ مثال العدالة الذى يرمز إليه ميزان مشهد يوم الحساب، يتطابق مع فكرة العدالة التى رسمتها الصورة المجازية.

٤ ـ الجوادان المجنحان يتطابقان مع الوحوش الممسوخة المروعة فى مشهد يوم الحساب.(٨٧)

ويرى المؤلف أن أفلاطون استمد فكرة سائق العربة والجوادين المجنحين من مصر، وذلك أن اليونانيين لم يستخدموا العربة الحربية فى حروبهم وأن مصر هى البلد الوحيد الذى تخصص فى صناعة العربات الحربية وفى تربية الخيل.

ومن هنا ينسب المؤلف القصة كلها إلى المصريين، وليس إلى أفلاطون باعتبار أن مشهد يوم الحساب فى الآخرة الوارد فى كتاب "الموتى عند المصريين القدماء" يعرض صورة مجازية لسائق العربة والجوادين المجنحين.(٨٨)

ويضيف جيمس إلى ما سبق بأن فكرة مبدأ الصانع الأول فى الخلق الذى ينسب إلى أفلاطون لم يبدأ على الإطلاق على أيدى أفلاطون، وذلك لأنه كان معروفاً فى بلدان الشرق القديم ويعلمونه قبل زمن أفلاطون بقرون عديدة. فالفرس عرفوا هذا المبدأ منذ أكثر من ستة قرون ق. م. على يد زرادشت. كما عرفت لدى اليونان قبل أفلاطون عند فيثاغورس.

علاوة على ذلك فإن التاريخ يروى أن مصر هى المصدر الأول لهذا المبدأ الصانع الأول والذى يرجع تاريخه فى مصر إلى ٤٠٠٠ ق. م. فتوجد فى فقه الإلهيات فى مدرسة ممفيس: نقش على حجر محفوظ الآن فى المتحف البريطانى.

ويذهب باحث غربى آخر إلى أن المدينة المصرية القديمة تمثل المدينة النمطية أو النموذج الذى تمثله الفلاسفة والساسة والمفكرون فى أعمالهم عبر المدينة الفاضلة. فيرى مارتن برنال أن المدينة المصرية أون التى عرفت فى اليونانية باسم هليوبوليس كانت مركزاً عظيماً للعلم، وفيه درس يودوكسوس.

وكانت المدينة مركزاً عظيماً لعبادة الشمس حيث اقترنت على وجه الخصوص بالإله رع الذى كان قد اتحد مع الإله أوزوريس فى زمن الأسرة الثامنة عشرة.

وتشير النصوص الهرمسية مراراً إلى المدينة الكاملة الصفات التى أسسها هرمس المثلث العظمة والتى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشمس.

وقد استخدم برونو مصطلح مدينة الشمس "Citta Del Sole" وهو مصطلح عرف على نحو أفضل فى اليوتوبيا المدينة المثلى التى كتبها معاصره كامبانيلا.(٨٩)

والمدينة المثلى التى كتبها كامبانيلا يعمرها أناس شمسيون أنقياء أتقياء، يرتدون الملابس البيضاء، وتبدو هويتهم المصرية فى وضوح وجلاء. وتؤلف أبنية المدينة نموذجاً أمثل للكون، تمثل الشمس فيه المركز.

وفى مدينة الشمس هذه ـ والتى تحظى بالاحترام والتقديس لدى الماسونيين ـ يلقى الأنبياء من أمثال موسى وعيسى ومحمد التبجيل والاحترام بصفتهم كهانًا سحرة، لكن الذى يحكمها هو هرمس المثلث العظمة بوصفه كاهنًا للشمس، وحكيماً فيلسوفاً، وملكاً مشرعاً.(٩٠)

ويؤكد هذا الباحث على أن الكهنة المصريين كانوا هم النموذج الذى يمثله حراس المدينة عند أفلاطون، كما كانوا بدورهم مثلاً أعلى للماسونيين الذين يقلدون الحياة المصرية القديمة فى المعمار، فقد أنشئوا المحافل الماسونية على شكل المعبد المصرى القديم. ومن ثم كان الكهنة المصريون هم النمط الذى تغياه هؤلاء الحراس فى مدينة أفلاطون واتخذوه مثلاً لهم.(٩١)

وهكذا كان هذا النمط من المدن والحكام المصريين هم النموذج الذى تمثله ملوك فرنسا فى عصر النهضة، خصوصاً الملك لويس الرابع عشر باعتباره ملك الشمس Le Roi Soleil مع توليه الحكم فى عام ١٦٦١م.

كل هذا ساعد فى محاولة خلق عبادة قومية يتجمع حولها كل الفرنسيين من الكاثوليك والبروتستانت، وهى فى الواقع ألوهية الثالوث أبولو وهرقل والإله الخالق.

وقد كان الملك لويس الرابع يمثل الإله فى هذه العقيدة، وذلك على اعتبار أنه مثل أبولو راعى الفنون، كما كان جسوراً قوياً مثل هرقل، كذلك كان بمثابة الشمس فى طقوس نهارية تبدأ بالاحتفال بشروقه، وتنتهى باحتفال مماثل بمغيبه أو إخلاده للنوم، لكن الملك فى الوقت نفسه شمس كوبرنيقية تدور من حولها الأفلاك.

ويبرهن على ذلك بوصف فولتير للملك لويس الذى شُبّه بسيزوستريس بين جملة ملوك آخرين من العالم القديم. ويرى المؤلف أن الكتاب الفرنسيين عندما كانوا يصفون روعة مصر القديمة فى أثناء عهدى لويس الرابع عشر والخامس عشر، إنما كان لديهم تفكير مبيت فى مجتمعهم هم.[٩٢]

وهكذا فإن هذا الباحث أقرب إلى الموضوعية والمنهجية العلمية، فى حديثه عن أثر الفكر المصرى القديم سواء على أفلاطون، وعلى فكر النهضة الفرنسى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، من سابقه الذى بلغ به الحماس إلى زعم أن الفلسفة اليونانية بكاملها مسروقة من التراث المصرى القديم مما يجعلنا نتعامل مع أقواله بحذر.

وذلك لأنه لا يخلو من غلو وتطرف يذكرنا بالآراء الغربية - التى نرفضها - والتى لا ترى فى الفلسفة الإسلامية إلا صورة معدّلة للفلسفة اليونانية، وأنها تخلو من أى إضافة أو إبداع حقيقى. والتى تكرس العنصرية الغربية والمركزية الأوروبية التى سعى مؤلف الكتاب إلى نقدها وتفنيدها.

٣ - والرأى المعتدل والوسط فى هذا الاتجاه والذى يعبر عن الموضوعية فى البحث هو الذى يذهب إلى تأثر أفلاطون الذى زار مصر بالفكر السائد فيها، وهذا ما نلمسه من خلال حديثه عن طبقة الكهنة والعرافين، ويتحدث عما شاهده فى مصر باعتبارهم فئة معاونة للسياسى ورجل الدولة.

وهذا ما جاء فى محاورة رجل الدولة على لسان الغريب: "للكهان وللعرافين مقاماً اجتماعياً كبيراً ويقابلون بالاحترام والتبجيل لأهمية الوظائف التى يقومون بها. ففى مصر لا يستطيع أن يملك إلا من كان من طبقة الكهنة، وإذ شق أحد طريقه إلى العرش من غير تلك الطبقة فيجب أن يرسم كاهناً بمراسم خاصة".[٩٣]

ويمكن أن نلمس أثراً مصرياً واضحاً فى فكر أفلاطون خصوصاً فى حديثه عن الملك الفيلسوف من خلال خلعه على دولة الفلاسفة صفة مقدسة وتلقيبه إياها بأنها دولة إلهية.

صحيح أن هذه الأفكار المقدسة موجودة من قبل أفلاطون لدى فيثاغورس الذى زار هو الآخر مصر ومكث بها حوالى اثنا عشر عاماً درس خلالها الفلك والهندسة والأسرار الكهنوتية. وكانت له آراؤه عن تطهير النفس والبدن.[٩٤]

ولعل هذا ما دفع بعض الشراح فى العصور الوسطى إلى التحمس لأفلاطون وخلع هالات من القداسة عليه، فوصفه بعضهم بأنه "مسيح قبل المسيح"،[٩٥] وأنه قديس إلى آخر تلك الصفات.

وذلك على الرغم من تناقض ذلك صراحة مع آراء أفلاطون عن شيوعية المال والنساء، وتصريحه بالتسرى بالغلمان، وأن الحب الحقيقى أو العشق هو ما يكون بين الرجل والرجل. وهذا ما نجد له صدى أيضاً لدى أرسطو.

وقد جاء وصف أفلاطون لدولة الفلاسفة بأنها دولة إلهية، وذلك فى معرض حديثه عن حكومات عصره، وأنه ليس فيها واحدة تلائم الطبيعة الفلسفية.

- فأجاب: ليس لدى ما أقوله فى هذا الصدد، ولكن أى الحكومات الحالية فى رأيك أصلح للفلسفة؟

- فقلت: لا واحدة منها. وهذا بعينه هو ما أشكو منه: فليس من بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية، ومن هنا فإن هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص، مثلما تتغير طبيعة البذرة النادرة إذا زرعت فى تربة غير تربتها، وخضعت للمؤثرات الجديدة، وفقد مميزاتها فيها. وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ بخصائصها المميزة، وتتحول إلى طبيعة أخرى. أما لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها. فعندئذ سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب. وأنا واثق من أنك تسألنى الآن وما هى هذه الحكومة المثلى؟

- فقال: كلا لقد أخطأت فى هذا، فقد كنت أود أن أسألك إن كانت هذه هى الدولة التى رسمنا خطتها وأسسناها أم أنها دولة أخرى؟

- فأجبت: إنها هى على وجه التقريب، ولكنك تذكر قولنا أن دولتنا ينبغى أن تتضمن سلطة ترعى الدستور، بنفس الروح التى أملت عليك سن قوانينها عندما قمت بعمل المشروع فيها".[٩٦]

إن مثل هذا الفيلسوف الملك الذى يحيا فى صحبة النظام الإلهى يمثله بوضوح الحاكم فى مصر، والذى كانت له صفات مقدسة تنتهى بتنصيبه فى نهاية الأمر إلها، وهذا ما يعكسه بوضوح رمسيس الثانى أحد ملوك الأسرة التاسعة عشر. وهذا مسجل بالصورة على المعابد المصرية القديمة وخصوصاً معبد أبو سمبل بالنوبة الذى يتسلم الملك فيه مراسم تنصيبه إلها.

وهذا ما يؤكده أحد كبار علماء المصريات بقوله عن رمسيس الثانى:

"ورغم انتقال عاصمة الملك من الجنوب إلى الشمال، لم يهمل رمسيس إقليم الصعيد على الإطلاق، بل وجه إليه عنايته واهتمام حكومته. فكان يعبد فى النوبة كإلهها، وقد شيد هناك ستة معابد لمعبودات مصر العظمى، وهى آمون ورع وبتاح وكان جلالته يعبد فى كل منها كإله عظيم. وقد عبدت زوجته نفرتارى بأحد هذه المعابد. ويعتبر معبد أبو سمبل أهم وأجمل آثار رمسيس الثانى بالنوبة ويؤمه الكثير من الزوار فى وقتنا هذا".[٩٧]

فالفكر المصرى كان ماثلاً بقوة فى الفكر اليونانى وهذا ما يؤكد عليه جورج سارتون من أننا نستطيع "أن نكتشف آثار مصرية كثيرة فى الفن والأدب والعلم اليونانى".[٩٨]

لكن معنى هذا أن أفلاطون ورغم تأثره بالفكر الشرقى القديم وخصوصاً فى مصر التى زارها، هو أو غيره من فلاسفة اليونان السابقين عليه أو اللاحقين له لم يكن لهم فكر خاص يعبر عن هويتهم اليونانية. فإن الفكر تراث إنسانى مشترك ساهمت فيه كل الأمم بنصيب وعلى هذا فالفكر الشرقى القديم يقف وراء الفكر اليونانى الذى يقف بدوره وراء الفكر الإسلامى، الذى ساهم بفاعلية فى الحضارة الغربية الحديثة، وذلك لأنه لا أحد يعيش منعزلا؛ فالانعزال الحقيقى هو الموت.

بعد أن انتهينا من الحديث عن مصادر الصورة عند أفلاطون – صورة الدولة، وصورة الفيلسوف –ننتقل لقضية أخرى، تتصل بحديثنا، وهى أوجه النقد الذى وجه إلى حكم الفلاسفة. وهذا ما سنعرضه فى الصفحات التالية.

سابعاً : نقد حكم الفلاسفة

لقد صوبت سهام نقدية كثيرة إلى آراء أفلاطون عن حكم الفلاسفة من العديد من الباحثين، فعلى حين ترى بعض الآراء إلى أن حكم الفيلسوف تحول على يد أفلاطون إلى حكم استبدادى مطلق، كان نموذجاً للدكتاتوريات الحديثة كالفاشية، والنازية، والماركسية، أشار فريق آخر إلى أنها مجرد أفكار مثالية خيالية من وهم أفلاطون، يصعب تحقيقها. وذهبت آراء أخرى إلى أن الفلاسفة لا يصلحون للحكم، والتجربة أثبتت أن أصحاب الثقافة الرفيعة لا يصلحون للعمل السياسى.

فقد أكد كارل بوبر أن أفلاطون فى حديثه عن حكم الفلاسفة كان متمسكاً بالتقاليد أكثر مما يظن أى أحد، وأن مناقشتنا لفكرة الحقيقة لديه تعطينا نتيجة عكسية تماماً. كما أن إصراره فى الدفاع عن حكم

الفلاسفة كمحبين للحقيقة، يصطدم من ناحية أخرى بحديثه عن أن الملوك الشجعان يكذبون.

ويرى بوبر أن الرد بالطبع على مثل هذه التساؤلات هو أن أفلاطون فى الواقع كان فى عقله شيئاً آخر مختلف عندما يستخدم مصطلح فيلسوف. فالفيلسوف لديه لا يلتمس الحكمة بإخلاص لكنه غرور الملك.(٩٩)

ويضيف بأنه لو كانت الدولة شيئاً ثابتًا لكانت صورة حقيقية من المثل المقدسة، أو الدولة المثالية. لكن الفيلسوف فقط هو الذى يتمكن تماماً من أعلى مستويات فن الجدل، فهو القادر على أن يرى وأن يحتذى الأصول السماوية. وقد استقبلت هذه النقطة بتأكيد قوى فى جزء من الجمهورية طور فيها أفلاطون جدله من أجل سلطة الفلاسفة.

الفلاسفة يحبون أن يروا الحقيقة، والمحبون الحقيقيون يحبون دائماً أن يروا الكل وليس فقط الجزء، لهذا فهو لم يحب مثل ما يفعله الناس عادة: شىء مدرك، وأصوات جميلة، وألوان، ومظاهر. لكنه أراد أن يرى ويعجب بطبيعة الجمال الحقيقية، صورة أو نموذج الجمال.

بهذا الطريق أعطى أفلاطون مصطلح الفيلسوف معنىً جديداً: إن المحبين الناظرين للعالم المقدس، عالم الصور والمثل. مثل هذا الفيلسوف هو الإنسان الذى يجب أن يؤسس المدينة الفاضلة.

الفيلسوف الذى يشارك روح القدس يجب أن يستغرق فى طلب الحقيقة.. رؤيته السماوية للمدينة المثالية ولسكانها المثاليين، إنه مثل رجل الداما أو الرسام المقدس كنموذجه. الفلاسفة الحقيقيون فقط

يستطيعون وضع تصميم للمدينة، من أجل أنهم وحدهم يرون الأصول، ويستطيعون طبعها بترك عيونهم تتجول ذهاباً وإياباً من الصورة إلى النموذج كالرسام فى عمله. إن الفلاسفة كالرسام فى عرفه يجب مساعدتهم عن طريق نور الخير والحكمة.(١٠٠)

وهذا ما نجده لدى جورج سارتون الذى يكرر آراء بوبر من أن الجمهورية باعتبارها يوتوبيا تصف مدينة مثالية، وهى بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يعتريها تغيير.

والمدينة الإلهية لا تكون عرضة للفساد، ويتعجب كيف تسنى لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية، وأن يجعل المفارق للمادة مرئياً ملموساً..؟ وكيف بلغ به الغرور أن يجعل المدينة التى توهمها هى نفس المدينة الإلهية، وأن يظن مع هذا أن فى الإمكان التسليم بهذا كنموذج للكمال الإلهى من غير أن يتناولها نقد.(١٠١)

ويتهكم سارتون قائلاً: "ومما هو أجدر بالملاحظة أن أفلاطون كان - فيما يبدو - يعتقد أن فى الإمكان أن تقام دولة كاملة مثالية، وأن مثل هذه الدولة يمكن أن تكون حية، وأن يدوم وجودها، وأن التغيير السياسى يمكن أن يتوقف. وربما حاول أفلاطون كذلك أن يوقف دوران الأفلاك السماوية.(١٠٢)

أما ماريا لويزا فإنها تأمل ألا يتحقق أبداً فى المستقبل نظام اجتماعى كنظام الجمهورية الأفلاطونية، وذلك لأن غياب الحرية العقلية لم يكن هو وحده الشىء المنفر فى دولة أفلاطون المثالية.

وترى أن أفلاطون لا يستطيع أن يقنعنا كذلك بأن بعض الناس قد ولدوا بطبيعتهم لكى يقود ويحكم، بينما غيرهم ولد لكى يسمع ويطيع.(١٠٣)

وتنقل نقد إرازموس الذى يهزأ بثقة أفلاطون المفرطة فى حكم الفلاسفة وخصوصاً قوله: إن الدولة السعيدة هى الدولة التى يحكمها الفيلسوف "بأن التاريخ ينقل لنا" ان أشد الأمراء جناية على دولهم هم الذين سقطت الإمبراطورية فى عهدهم تحت رحمة بعض الذين عرفوا الفلسفة أو الأدب معرفة سطحية".

وتضرب على ذلك أمثلة تاريخية من حكم كاتو وبرتس أوكاسيوس وشيشرون. حتى أنطونيوس الذى أصبح عبئاً على رعاياه الذين أبغضوه، لا لسبب، إلا لأنه كان فيلسوفاً عظيماً.

كما لا توجد فى الجمهورية المثالية شىء عن مراقبة الحكام، وكذلك لا نجد شيئاً يمنع المحاربين من التصرف مثل الإسبرطيين الذين كانوا يبتهلون ابتهاجاً شديداً بذبح عبيدهم.

إضافة إلى هذا فإن من المفارقات الغريبة أن يعجب بالجمهورية رجال تعارضت مبادئهم تماماً مع مبادئ أفلاطون. كما أثنى على الجمهورية ثوريون ناضلوا من أجل إلغاء العبودية، وفاتهم أن نظام أفلاطون قائم على العبودية، وأطراها الديمقراطيون متناسين أن أشد أنواع الحكم استبداداً هو حكم الحراس.(١٠٤)

وهكذا فإن "التحمس الذى أبداه العديد من المفكرين المستنيرين لجمهورية أفلاطون يمكن تفسيره من ناحية أنهم نسبوا إليه أفكاراً تمنوا لو أنه اعتنقها، ومن ناحية أخرى بأن هؤلاء المفكرين الذين كانت خبرتهم قليلة عن الدول الشمولية، لم يتصوروا عيوب هذه الدول. ومن سوء حظنا أن أوهامنا عن مزايا الدولة الشمولية، مهما ادعت الحكمة،

قد أصبحت قليلة. وأننا قد بدأنا نشعر بأن كل واحد منا يمكنه أن يكون أفضل حارس على نفسه.(١٠٥)

أما قول أفلاطون بأن السعادة لن تتحقق فى المدينة الفاضلة ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو الملوك الفلاسفة.(١٠٦) فقد توقف أمامه الباحثين طويلاً فأكد بعضهم على أنه يلخص برنامج أفلاطون السياسى كله كما جاء فى الجمهورية.

ويضيف بأن قول أفلاطون أن الفيلسوف بالنسبة إلى المدينة الفاضلة كالطبيب بالنسبة إلى المريض الذى يجب عليه أن يطيع أوامر الطبيب دون مناقشة، لأنه وحده الذى يعرف مصلحته. كذلك فإن الجماهير يجب أن تخضع لحكم الفيلسوف دون مناقشة.

إن الطبيب ينظر فى أجسادنا حينما نكون مرضى، ولكن الحكم ملازم لنا دائماً، إنه يباشر حياتنا كلها يخطط وجودنا وينظم أفكارنا ومشاعرنا كما ينظم أجسادنا.

وبما أن الحكم يسيطر على حياتنا كلها، فإن ممارسته أكثر صعوبة ومعرفته أكثر اتساعاً من الطبيب، بلغة أفلاطون، أن الفيلسوف الملك يجب أن يعرف كل ما هو صالح للإنسان وطبيعة شخصيته ويفرد حلوله علينا دون قيود.

إنه لا ينبغى أن يضللنا بشكوانا أو يغرى برشوتنا. يجب أن يهتم بالخطة التى يعرف أن فيها خلاصنا أكثر من نظرته إلى الخطر أو الألم الذى يجب أن يتحمله. مثل ما يفعله الدكتور البارع مع مرضاه لو أراد تأمين حياتنا.

فى السياسة لا يمكن تخديرنا لجعل المعاناة أسهل كى يتحمله المرضى. من أجل تحقيق الدولة الفاضلة يجب على الحاكم معاقبة وطرد وقتل المدنيين المعارضين، لكى تجتاز الدولة مسيرتها السياسية.(١٠٧)

وهذا ما عبرت عنه الدكتورة أميرة مطر فى تعقيبها على قول أفلاطون أيضاً بأنه ما لم يتول الفلاسفة الحكم فلن تنتهى الشرور لا من الدول ولا من الجنس البشرى، بأن هذا الرأى فى الواقع شرط مثالى خيالى بدليل أن كثيرين من مفكرى السياسة الواقعية نادوا بعكس ذلك، ومن ثم باعد كل من فترا سيماخوس وماكيافيللى من بعده بين قدرات النجاح السياسى وبين الجدية فى اكتساب المعرفة، لهذا فالذى يصلح للحياة السياسية نوع يختلف تماماً عن الذى يسعى إلى اكتساب الحقيقة والمعرفة.(١٠٨)

ويؤكد نتلشب بأن أفلاطون كان يتحدث عن صفات الفيلسوف الحاكم كمفكر أكثر منه قائد سياسى.(١٠٩)

ويرى الدكتور فؤاد زكريا بأن فكرة الملك الفيلسوف "تمثل أعتى الموجات الثلاث التى يعلم أفلاطون بأنه يصدم بها الذهن العادى وأبعدها عن التحقيق".(١١٠)

ويلاحظ وجود نوع من الدور المنطقى فى تفكير أفلاطون فى هذا الموضوع، وذلك لأن الدولة المثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم فى يد الفلاسفة، وكذلك الحكم لا يمكن أيضاً أن يصبح فى أيدى الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى، التى هى وحدها التربة الصالحة لظهور الفلاسفة الحكام وإعدادهم الإعداد السليم.(١١١)

كما يرى أن مفهوم الفيلسوف الصحيح عند أفلاطون كما يمثله سقراط كمثل أعلى يتناقض مع حكم الفيلسوف المطلق الذى نادى به أفلاطون فى الجمهورية.

ومن ثم فإنه "من الواضح أن صفات الحاكم وصفات الفيلسوف، كما حددها أفلاطون فى كلتا الحالتين، لا تنسجمان. فالحاكم عنده لابد وأن يكون دكتاتوراً أو حاكماً مطلقاً، على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس على الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين.

وفى اللحظة التى يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع أى يصبح حاكماً مطلقاً، لا يعود فيلسوفاً بالمعنى الصحيح. وإذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفاً بمعنى، وحاكماً بمعنى آخر، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك فى آن واحد وبمعنى واحد، إذ إن الفيلسوف الذى يحكم حكماً مطلقاً لابد أن يكون شخصاً متناقضاً مع نفسه.[١١٢]

لهذا السبب ذهب العديد من الدارسين إلى أن أفلاطون كان يهدف من وراء الحديث عن الفيلسوف الحاكم فى الجمهورية، إلى اكتشاف العدل داخل النفس الإنسانية.[١١٣]

وهكذا نكون انتهينا من الحديث عن صورة الفيلسوف عند أفلاطون كما صورها فى الجمهورية وما طرأ عليها من تطوير وتعديل كما فى محاورة رجل الدولة والمصادر التى استقى منها، وأهم الاعتراضات التى وجهت إلى حكم الفلاسفة. والآن نستعرض تجليات هذه الصورة فى الفلسفة الإسلامية لدى فلاسفة الإسلام، وقد جاءت فى أكثر من شكل. وهذا هو موضوع القسم الثانى.

● القسم الثانى

فلاسفة الإسلام

• تمهيد

لقد كان أفلاطون أكثر فلاسفة اليونان تأثيراً فى الفلسفة الإسلامية، وخصوصاً فى الفكر السياسى. وقد ترك حديثه عن الفيلسوف الحاكم أثراً واضحاً لدى فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالحديث عن الفيلسوف وصفاته بما يعكس أثر أفلاطون الواضح فى هذه القضية.

واستطاع فلاسفة الإسلام أن يمزجوا فى حديثهم عن الحاكم الفيلسوف بين الأفكار الأفلاطونية والفكر الإسلامى. وجاء أثر أفلاطون فى هذه القضية لدى فلاسفة الإسلام فى صور متعددة اخترنا منها ثلاثة نماذج على النحو التالى:

أولاً: نموذج محاكاة الفيلسوف الحاكم بصورة مباشرة كما نجده عند الفارابى وإخوان الصفا.

ثانياً: نموذج الشرح والتعليق على جمهورية أفلاطون، فى ضوء الواقع الإسلامى، كما هو الحال عند ابن رشد.

ثالثاً: تمثل صورة الفيلسوف التى رسمها أفلاطون فى الجمهورية فى السيرة الذاتية للفيلسوف المسلم، وهذا ما يظهر بوضوح لدى أبو بكر الرازى فى سيرته الفلسفية.

والحقيقة أنه توجد بين فلاسفة الإسلام شخصيات أخرى تأثرت بأفلاطون وحديثه عن الحاكم الفيلسوف غير أن تلك الشخصيات التى اخترناها، مثل ابن سينا الذى تأثر فى حديثه بأفلاطون فى كتابيه "الشفاء" و"الهداية" لكن حديث ابن سينا لم يخرج عن ما ذكره الفارابى ولم يضف إليه جديداً، ومن ثم اكتفينا بالإشارة إليه فقط حين حديثنا عن الفارابى.

وكذلك العامرى فى كتابه "السعادة والإسعاد" تحدث عن صفات الحاكم وكان متأثراً بأفلاطون، لكن كتاب العامرى فى حقيقة الأمر تغلب عليه النقول المباشرة عن الآخرين، وبالتالى فهو ـ من وجهة نظرنا ـ أضعف أعمال العامرى تعبيراً عن صاحبه. فهو يختلف تماماً عن كتابيه "الإعلام"، و"الأمد على الأبد"، ويبدو أنه من أوائل أعماله الفلسفية حيث لم تكن موهبته الفلسفية، وخبرته الفكرية فى مجال التأليف بالقدر الكافى.

كما أنه فى مجال السيرة الذاتية توجد نماذج أخرى غير أبو بكر الرازى مثل سيرة الفيلسوف المصرى على بن رضوان التى عرضنا لها فى دراسة سابقة. وأيضاً ابن مسكويه، و"رسالة العهد" لابن سينا، يتضح فيهما الأثر الأفلاطونى، لكننا أشرنا إليهما سريعاً وذلك لأنهما سيرتان ذاتيتان غير مكتملة بالصورة التى نجدها عند الرازى الذى اكتفينا بشرح وتوضيح نموذجه فى هذا الصدد.

ونعرض الآن للنموذج الأول، وذلك حيث قدم أصحاب هذا الاتجاه محاكاة للفيلسوف الحاكم كما فعل أفلاطون، وهذا ما عبر عنه كل من الفارابى وإخوان الصفا.

أولاً: نموذج الفيلسوف الحاكم عند فلاسفة الإسلام

لقد اهتم بالحديث عن الفيلسوف الحاكم وصفاته بصورة مباشرة كما وردت لدى أفلاطون وخصوصاً فى كتاب الجمهورية كل من الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا.

ونلاحظ أن هناك نوعاً من التشابه بين الفارابى وإخوان الصفا فى حديثهما عن الفيلسوف الحاكم للمدينة الفاضلة لدرجة أن أحدهما نقل عن الآخر مجموعة صفات الفيلسوف نقلاً كاملاً. وهذا يدفعنا إلى السؤال التالى أيهما نقل عن الآخر؟

وللإجابة عن مثل هذا السؤال لابد وأن نكون على بينة من تاريخ كتابة الرسائل، وهذا ما لا نستطيع أن نجزم به، لأن كل ما قدم فى هذا الصدد لا يزيد عن كونه مجموعة من الاجتهادات.

وهذا التشابه بين الفارابى وإخوان الصفا يدفعنا إلى سؤال آخر: هل كان هناك نوع من الارتباط بينهما؟ بمعنى هل كان الفارابى واحداً من هذه الجماعة؟ إن القراءة المتأنية لتراث الفارابى تظهر نوعاً من التقارب الشديد مع فكر هذه الجماعة سواء فى موضوع الفيلسوف الحاكم أو غيرها من الموضوعات. وبالتالى نلاحظ نوعاً من الارتباط النفسى والوجدانى بين الفارابى وهذه الجماعة.

وربما يتأكد هذا من خلال دعاء ورد فى ترجمة لدى ابن أبى أصيبعة وفيه يقول: "اللهم إنى أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل، قديماً لم يزل أن تعصمنى من الزلل .. اللهم ألبسنى حلل البهاء وكرامة الأنبياء، وسعادة الأغنياء، وعلوم الحكماء، وخشوع الأتقياء. اللهم أنقذنى من عالم الشقاء والفناء واجعلنى من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء.(١١٤)

وهذا يدفعنا إلى قضية أخرى: هل كان الفارابى شيعياً؟ إن حديث الفارابى عن الفيلسوف الحاكم فى آراء أهل المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، يوافق إلى حد كبير حديث الشيعة عن الإمام.

وهل كان ذلك الأثر الشيعى نتيجة لتأثر الفارابى بإخوان الصفا الذين كانت لديهم ميول شيعية واضحة، وخصوصاً نحو الغلاة منهم لدرجة أن بعض الباحثين المعاصرين فى الفكر الإسماعيلى أمثال: عارف تامر ومصطفى غالب، يعدونهم المنظرين الأول للفكر الإسماعيلى إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها يحتاج كل واحد منها إلى بحث مستقل والوقوف على حقائق جديدة عن هذه الجماعة ومتى تكونت؟ ومن هم؟ ومتى كتبت الرسائل إلى آخر تلك الأسئلة.

وإذا كان هناك نوع من الارتباط النفسى بين إخوان الصفا والفارابى من جهة وبين أفلاطون من جهة أخرى، فالفارابى بين فلاسفة الإسلام يناظر أفلاطون بين فلاسفة اليونان. فإن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو، وأكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بفلسفته، ولذا كان غريباً أن يسعى ابن رشد إلى شرح جمهورية أفلاطون رغم وجود كتاب السياسة لأرسطو، وهو أقرب إلى الواقع، ومن ثم إلى روح الفكر الإسلامى من كتاب الجمهورية لأفلاطون.

فعلى حين أن ابن رشد كان مضطراً لشرح كتاب الجمهورية لأفلاطون، نتيجة لفقد كتاب السياسة لأرسطو على نحو ما سنوضح. فإن أفلاطون، كان يمثل النموذج المفضل لدى إخوان الصفا والفارابى، وبالتالى سعى كل منهما إلى محاكاة النموذج الأفلاطونى عن المدينة الفاضلة ورئيسها الأعلى الحاكم الفيلسوف.

وقد حدى ذلك بعض الباحثين فيما يخص الفارابى، فأكد على أنه أخذ نموذجه فى حديثه عن المدينة الفاضلة من أفلاطون، وليس من أى كتابات أرسطية معروفة له أو لنا. إنه اعتمد على جمهورية أفلاطون مع وجود أقل لكتاب القوانين الذى يستعمل كل الفلسفة داخل الإطار السياسى. لقد كانت تلك المؤلفات الأفلاطونية مألوفة للفارابى فى ترجمات عربية.(١١٥)

لقد كان أفلاطون بحق هو الشخصية النمطية كفيلسوف بالنسبة للفارابى وإخوان الصفا، فى الوقت الذى اتخذ فيه ابن رشد أرسطو نموذجه وشخصيته النمطية المفضلة.

والآن نبدأ بالحديث عن نموذج الفيلسوف الحاكم عند الفارابى.

أ : الفارابى

تمهيد

على غرار الجمهورية التى تخيلها أفلاطون باعتبارها المدينة الفاضلة التى فى ظلها تنعم الجماهير بالعدل، وتختفى حدة الشرور من حياة الناس، نسج الفارابى حديثه عن المدينة الفاضلة فى عمله الرئيسى "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذى استطاع فيه أن يجمع بين آراء أفلاطون من ناحية، وبين الفكر الإسلامى من ناحية أخرى.

ورغم أن الفارابى حاكى أفلاطون فى حديثه عن المدينة الفاضلة إلا أنه لم يكن مجرد تابع له، ولا أغفل الظروف البيئية المحيطة به، ولا الفكر الإسلامى الذى ينتمى إليه.

ويظهر ذلك بوضوح كهدف رئيسى للمدينة الفاضلة عند الفارابى، وذلك فى حديثه عن ما ينبغى أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة على أنه من قبيل المشترك العام وهو:

أ ـ معرفة الله باعتباره السبب الأول.

ب ـ معرفة الملائكة كأجسام نورانية (العقول) فاضت عن الله، وصفات كل واحد منهم ورتبته حتى نصل إلى العقل الفعال (جبريل).

ج ـ صدور الأشياء عن العقول، الجواهر السماوية ثم الأجسام الطبيعية.[١١٦]

ومن ذلك أيضاً أن أكثر ما طمح إليه خيال أفلاطون هو اجتماع مدينة فاضلة واحدة، وذلك لأن الحياة السياسية والاجتماعية على عهده كانت لكل مدينة أو دويلة نظام سياسى واجتماعى مستقل، كما كان الشأن فى إسبرطة وفى أثينا من بلاد اليونان وفى غيرها من المدن التى زارها فى الشرق والغرب.

أما الفارابى فقد تمثل دعوة الإسلام إلى إقامة دولة عالمية، ومن ثم ذهب إلى تقسيم المجتمعات الفاضلة الكاملة إلى ثلاث مراتب: عظمى، ووسطى، وصغرى.

"فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة".[١١٧]

ويكاد يتفق الباحثون على أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الفاضلة جميعاً لم يذكره أحد من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون وأرسطو. فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التى تتألف كل دولة منها من مدينة، وتوابعها أو من بعض المدن وتوابعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابى بتعاليم دينه، إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هى حكومة الخليفة.[١١٨]

وفى حديث الفارابى عن رئيس المدينة الفاضلة تأرجح بين حديث أفلاطون عن الفيلسوف وبين حديث غلاة الشيعة عن الإمام، فقدم مزيجاً من هاتين الشخصيتين، وهذا ما سنعرضه فى الصفحات القادمة.

نموذج الفيلسوف عند الفارابى

لقد تمثل الفارابى النموذج الأفلاطونى فى حديثه عن المدينة الفاضلة، وخصوصاً عن الفيلسوف الحاكم فى كتابيه "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"تحصيل السعادة" والتى أدرج فيهما كل الموضوعات الفلسفية مع حذف المنطق والحساب داخل الإطار السياسى.(١١٩)

جاء حديث الفارابى عن الحاكم الفيلسوف المربى لشعبه والمعلم له، كأفضل وأكمل عضو فى المجتمع، ويقوم فيه مقام القلب من الجسد فيقول:

"وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه، وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها. ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول، وهى تحت رياسة الأول تُرأس وتَرأس. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله".(١٢٠)

وبما أن القلب هو أول عضو فى البدن وهو السبب فى تكوين سائر الأعضاء، وحصول قوة البدن، وإذا اختل عضو من البدن كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، فكذلك الفيلسوف يجب أن يكون أول عضو فى المدينة، وبعد ذلك تكتمل بقية الأجزاء.

ويبدو أن الفارابى أراد أن يتحاشى منذ البداية التناقض الذى وقع فيه أفلاطون من قبل، حين ذهب إلى أن المدينة الفاضلة لن تتحقق إلا إذا تولى الحكم الفلاسفة، لكنه لم يحدد أيهما يجب أن يكون أولاً: المدينة الفاضلة، أم الفيلسوف وذلك لأنه جعل وجود أحدهما شرطاً لوجود الآخر.

من أجل هذا أكد الفارابى منذ البداية، وهو يخطط للمدينة الفاضلة على وجود الفيلسوف الحاكم. ثم بعد ذلك بقية أجزاء المدينة، أو بقية الطبقات من معاونين وجماهير حسب الأهمية والمكانة. أى بترتيب الأفضل فالأفضل.

ويشبه الفارابى نشأة المدينة الفاضلة والتفافها حول الفيلسوف الحاكم بنشأة الموجودات وارتباطها بالخالق عز وجل، الذى أوجد الموجودات حسب أهميتها فيقول:

"وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، وتلك أيضاً حال الموجودات فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة مالك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البرية من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية. ودون السماوية الأجسام الهولانية، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته".(١٢١)

وهكذا ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة "فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب".(١٢٢)

فالفارابى يضفى كأفلاطون صفات إلهية مقدسة على الحاكم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة، وذلك حينما يناظر بين رئيس المدينة وبين الكون. فملك المدينة يناظر السبب الأول.

ليس هذا فقط، بل السبب الأول هو الذى يناظر ملك المدينة.

الحاكم المعلم والمربى

هذا الرئيس أو الحاكم الفيلسوف هو المربى لشعبه المعلم له، مثله فى ذلك مثل رب الأسرة الذى يناط به تربية أهله وتعليمهم.

وهذا واضح فى قول الفارابى: "إن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيم بالصبيان والأحداث، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم".[١٢٣]

وقد أثنى بعض الباحثين على قول الفارابى هذا؛ لأنه يقيم دولته السياسية على أسس علمية، تسعى إلى صياغة المواطنين بما يتناسب مع الأمل المرتجى منهم فيقول:

"وفى الواقع أن الفارابى قد أظهر وعياً واضحاً بدور التعليم فى تشكيل المواطنين، حدا به إلى أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة، مما يشبه إلى حد كبير ما نراه فى بعض الدول التقدمية، والمحافظة فى القرن العشرين من حرص على صياغة المواطن فكراً وبدناً وصياغة تتناسب مع المثال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السائد".[١٢٤]

والحقيقة أن حديث الفارابى عن رئيس المدينة أو الحاكم الفيلسوف المربى لشعبة والمعلم له، يمكن النظر إليه فى ضوء النظم الأيديولوجية، التى تسعى إلى صب الجماهير فى قالب واحد وصياغة مذهبية واحدة، وهو ما سعت إليه الحكومات أصحاب الأيديولوجيات، كالماركسية والنازية وغيرها والتى كان الحكم فيها استبدادياً مطلقاً.

كما يمكن قبوله على اعتبار أن رئيس المدينة يقوم بإقرار المناهج العلمية والبرامج التربوية السليمة، التى تؤدى إلى سعادة الجماهير ونهضة الأمم. أى أن دور الحاكم فى ذلك هو الموافقة على الخطة العلمية والمناهج سواء قام هو بصياغتها، أو عهد بها إلى غيره من الخبراء للقيام بذلك.

ومن يتصف بهذه الفضائل من الحكام فهو يطالب بالقيام على إشاعتها فى شعبه وأمته، يقول الفارابى: "فإن الذى له هذه القوة العظيمة ينبغى أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه فى الأمم والمدن، وتحصيلها بطريقتين أوليتين: بتعليم وتأديب".(١٢٥)

ويوضح الفارابى مفهوم التعليم والتأديب بقوله: "والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن، والتأديب هو أن تعود الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية، وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها، وأن تصير تلك وأفعالها مسئولية على نفوسهم ويجعلوا كالعاشقين لها، وأنها من العزائم نحو فعل الشىء ربما كان بقول، وربما كان بفعل".(١٢٦)

فالتعليم عند الفارابى كما يتضح من النص السابق يقوم على الإقناع بالقول، ومن خلاله توجد الفضائل النظرية. أما التأديب فيتحقق من خلال إنهاض العزائم نحو فعل شىء معين، ويكون بالقول والعمل. أى أنها عملية متكاملة، فبالتعليم يتم اكتساب المبادئ والقيم، وبالتأديب يتم ممارسة هذه المبادئ والقيم فى الواقع العملى.

ويرجع اهتمام الفارابى بتربية الحكام بأن هذه الطبقة هى التى ستتولى بحكمتها إرشاد الطبقات الأخرى وتوجيهها. وكأنه شاء أن يبين

لنا كأستاذه أفلاطون أننا إذا تمكنا من إعداد الحكام والحكماء والرؤساء الفضلاء، فقد ضمنا للمجتمع إصلاحاً واستقراراً وسعادة ورضاء.

صفات رئيس المدينة

وإذا كان أفلاطون يتحدث صراحة عن الفيلسوف كرئيس للمدينة الفاضلة، فإن الفارابى يتحاشى هذا اللقب الذى يتوارى لديه رغم وجوده ماثلاً بقوة فى بؤرة الشعور -ليحل محله ألقاب أخرى فيقول:

"فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها".(١٢٧)

واضح أن الفارابى كان واعياً بأن الجو الإسلامى المحيط به غير مهيأ لتقبل الحديث عن الفيلسوف كحاكم ومثل أعلى، وذلك لأن البيئة الإسلامية كانت تنظر إلى المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل نظرة شك وريبة وعداء، وهذا ما يعبر عنه بالقول المأثور عند أهل السنة "من تمنطق فقد تزندق".(١٢٨)

وهذا ما يتضح جلياً فى موقف ابن الصلاح الذى حرم دراسة المنطق.(١٢٩) وبالتالى لجأ الفارابى إلى هذه الألقاب التى تلائم البيئة الإسلامية حتى لا يثير سخط الجماهير والحكام عليه.

يحدد الفارابى صفات رئيس المدينة الفاضلة فيحصرها فى مجموعة صفات فطرية ومكتسبة، وهى فى مجموعها تنحصر فى الأقل فالأقل من الناس، حتى لا يطمع أى إنسان إلى هذه الوظيفة العظمى، أو هذا الشرف الذى هو عبارة عن اصطفاء واختيار إلهى..!

وهذا واضح فى قوله: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين. أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها. والثانى بالهيئة والملكة الإرادية".(١٣٠)

وذلك لأن هذه الصفات هى التى تؤهله لقيادة الأمة وتدبير شئونها، وإلى جانب هذه الصفات ـ الفطرية والمكتسبة ـ يجب أن يتمتع رئيس المدينة بالفضائل الخلقية والفكرية، والنظرية، "إنما سبيلها أن تحصل فيمن أُعُدَّ لها بالطبع، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً".(١٣١)

وفى حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة يطوع الفارابى الصفات التى قال بها أفلاطون حتى تتلاءم مع الجو العام المحيط به والذى لا يستطيع أن يصرح فيه أن الرئيس الحاكم للمدينة الفاضلة يجب أن يكون فيلسوفاً.

من أجل هذا ذهب إلى التلميح بأن هذا الرئيس يجب أن تتوافر فيه مجموعة شروط حتى يكون جديراً بهذا المقام، منها أن تكون مهنته أشرف المهن فى المدينة الفاضلة، وفى غيرها من المدن، وهذه المهنة لا يمكن أن تكون خادمة لغيرها من المهن، ولا توجد صناعة أخرى أعلى منها وأرفع فتتحكم فيها "بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة".(١٣٢)

ولا توجد غير صناعة الفلسفة التى نحوها تتجه كل الصناعات وإياها تقصد كل المهن.

جملة القول أن هذا الإنسان الذى صناعته أشرف الصناعات وأعلاها، لابد وأن يكون على مستوى تلك الصناعة من الشرف والعلو،

وذلك بأن يكون قد اكتملت قواه ومواهبه النفسية والعقلية، أى أصبح فيلسوفاً بحق.

يبدو أن الفارابى كان متأثراً بالواقع الفلسفى المحيط به فى العالم الإسلامى، الذى نجد فيه ما يؤيد مذهب الفارابى فى حديثه عن الفيلسوف النبى.

فإخوان الصفا مثلاً يساوون فى حديثهم عن الفيلسوف والنبى وهذا واضح فى حديثهم عن أفلاطون وزرادشت وهرمس وغيرهم من الفلاسفة مع آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام على أنهم من نفس المستوى فى قيادة البشرية إلى طوق النجاة.(١٢٣)

وابن سينا يضفى أيضاً على الإمام والفيلسوف صفات النبى، فجاء حديثه عن النبوة وكأنها أمر مكتسب وليس اصطفاء إلهى.(١٢٤)

كما أن غلاة الشيعة وخصوصاً أصحاب التوجه الفلسفى فيهم كالإسماعيلية مثلاً فى حديثهم عن الإمام، خلعوا عليه صفات النبوة والألوهية، وهذا الأمر قد عرضنا له فى دراسة سابقة.(١٢٥)

وربما انساق الفارابى دون أن يدرى وراء نص أفلاطون وخصوصاً حديثه عن الفيلسوف الإلهى، وفى نشوة إعجابه به لم يستطع التخلص من سلبيات تلك القراءة التى لا تتفق مع طبيعة الفكر الإسلامى، ولا يستسيغها الذوق المسلم، ومن ثم كانت أفكاره عن الفيلسوف النبى نغمة نشاز لا يمكن قبولها فى إطار البيئة الإسلامية.

ولعله مما يؤكد حديثنا عن مذهب الفارابى عن الفيلسوف النبى وتأثره بالواقع الفلسفى المحيط به فى البيئة الإسلامية، الصورة التى

يرسمها بدقة لرئيس المدينة والتى تتطابق تماماً مع صورة الإمام لدى الشيعة الغلاة.

وهذا ما يقوله فى حديثه عن خصال رئيس المدينة الفاضلة: "فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها".[١٣٦]

صحيح أن الفارابى لا تجد فى حديثه مصطلحات شيعية واضحة كالتقية والعصمة.[١٣٧] لكن حديثه عن الرئيس الأول فى المدينة يوافق إلى حد كبير حديث الشيعة عن الإمام، وربما يعود ذلك الأثر الشيعى إلى علاقة الفارابى ببنى حمدان، "فقد اجتمع بالأمير سيف الدولة الحمدانى الذى أكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان له مؤثرا".[١٣٨] والمعروف أن الحمدانيين كانوا شيعة المذهب.

وإذا كان الأثر الشيعى غير واضح عند الفارابى فى حديثه عن رئيس المدينة بصورة كافية، فإنه ظاهر جلى عند ابن سينا الذى يقر صراحة بأن اختيار رئيس المدينة بالنص أصوب، لأنه لا يؤدى إلى التشعب والتشاغب والاختلاف[١٣٩] والمعلوم أن القول بالنص على الإمام هو قول الشيعة.

ويعد الفارابى صفات هذا الرئيس الفطرية ويرسم صورته فيحددها فى اثنتى عشرة صفة[١٤٠] على النحو التالى:

١ ـ تام الأعضاء

٢ ـ جيد الفهم.

٣ ـ جيد الحفظ.

٤ ـ ذكياً فطناً.

٥ ـ فصيحاً.

٦ ـ محباً للتعليم.

٧ ـ معتدلاً غير مسرف فى شهوات البطن والفرج.

٨ ـ صدوقاً.

٩ ـ شريف النفس كريم الطبع.

١٠ ـ غير حريص على جمع المال.

١١ ـ عادلاً.

١٢ ـ شجاعاً.

هذه الخصال نجدها لدى ابن أبى الربيع من قبل الفارابى فى كتابه إلى المعتصم بالله[١٤١]، كما نجدها أيضاً فيما بعد الفارابى لدى إخوان الصفا الذين يحددون للحاكم أو الرئيس واضع الشريعة مجموعة صفات، جاءت فى اثنتى عشرة[١٤٢] هى بعينها نفس الشروط التى عرضناها تواً عند الفارابى.

ولا يمكن بحال أن تكون هذه الاتفاقات عفوية، أو حتى تعود إلى تأثرهم بمصدر رئيسى واحد هو أفلاطون فى حديثه عن صفات الحاكم الفيلسوف.[١٤٣] لكن بالتأكيد أن كل من الفارابى وإخوان الصفا نقلا هذه الصفات عن ابن أبى الربيع الذى كان متقدماً عليهما بقرن من الزمان.

وبعد أن رسم الفارابى صورة رئيس المدينة التى تتضح فيها بصمة أفلاطون حتى ليخيل إليك أنه استعار ريشته فرسم بها، يعقب بقوله: "واجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس".(١٤٤)

ويضيف إلى هذه الشروط الفطرية التى يجب توافرها فى رئيس المدينة مجموعة شروط أخرى مكتسبة هى أن يكون:(١٤٥)

١ ـ حكيماً.

٢ ـ عالماً بشرائع المدن الفاضلة.

٣ ـ قادراً على الاستنباط.

٤ ـ جيد الفهم قادر على الاجتهاد.

٥ ـ على علم بشرائع الأولين.

٦ ـ قوياً.

ولكن الفارابى فى حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة لم يكن بعيداً عن الفكر الإسلامى، فالصفات التى رسمها للفيلسوف رئيس المدينة ـ رغم متابعته لأفلاطون ـ توافق الصفات التى خلعها المفكرون المسلمون على الإمام إلى حد بعيد، وخصوصاً لدى الشيعة، وربما لهذا السبب تجد تشابها كبيراً بينه وبين إخوان الصفا فى هذا الصدد.

وهكذا استطاع الفارابى أن يطوع كثيراً من أفكار أفلاطون للفكر الإسلامى، وأن يتنازل عن كثير من الصفات والأفكار التى قال بها أفلاطون فى الجمهورية والتى تتعارض تماماً مع الإسلام كالحب وشيوعية المرأة وغيرها من الأفكار.

من أجل هذا يؤكد أحد الباحثين أن "عبقرية الفارابى السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليونانى خاصة عند أفلاطون وأرسطو، وبين التراث الإسلامى متمثلاً فى الدولة الإسلامية ومثلها وشريعتها المثالية، وإخراجه منها نسقاً فكرياً متميزاً قدم نموذجاً تاريخياً للاتصال الحضارى بين القديم والحديث عبر العصور خاصة فى مجال الفكر ونظم الحكم".(١٤٦)

كما نجد لدى الفارابى الكثير من الأفكار التى تعد من قبيل المشترك الإنسانى العام بين الأمم، كالحديث عن الحاكم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة وصلته بسائر الأعضاء، كالقلب بالنسبة لسائر البدن.

وهذا مما نجده لدى أفلاطون فى تشبيهه لرئيس المدينة، كالعضو الرئيس فى البدن.

ونجد هذا التشبيه واضحاً فى الإسلام الذى يؤكد على صلة المؤمنين بعضهم ببعض كصلة أعضاء البدن الواحد فيقول الرسول عليه الصلاة والسلام فى الحديث الشريف: "مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

ويوضح الفارابى أنه إذا لم يوجد من تتوافر فيه الشروط السابقة فيكون أقرب الناس منه شبهاً به والتالى له هو الرئيس، على أن يحكم بالشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا تولوا حكم المدينة الفاضلة من قبل.(١٤٧)

ونلاحظ فرقاً واضحاً بين الفارابى وأفلاطون فى هذه القضية، فالفيلسوف الحاكم عند أفلاطون هو القانون وآراؤه أوامر حتى وإن

كانت تتعارض مع مصلحة الجماهير. أما الرئيس عند الفارابى فإنه يحكم تبعاً للسنن والشرائع، فالفيلسوف الحاكم عند الفارابى تنحصر مهمته فقط فى تنفيذ القانون (الشريعة).

أى أن الفارابى لم يكن مجرد تابع لأفلاطون على طول الخط، لكن كانت له آراؤه الخاصة التى تتفق مع ظروف مجتمعه وعصره الذى عاش فيه.

يقول الفارابى: "وإنما يكون الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع وغاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات. إما بنفسها وأما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون ينفى عليه منها شىء وصار عقلاً بالفعل".[١٤٨]

وفى غمرة إعجاب الفارابى بأفلاطون وتتبعه فى وصفه للفيلسوف ورسم صورته، والشروط التى يجب أن تتوافر فيه باعتباره رئيس المدينة ينزلق إلى هوة سحيقة من حيث لا يدرى، وذلك حينما يخلع على الفيلسوف صفات النبوة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال والأخذ عنه مباشرة.

وهكذا يتضح لنا أن الفارابى يتحدث عن الوحى على أنه شىء يكتسب، وليس اصطفاء واختيار من الله عز وجل لبعض أفراد الجنس البشرى.

وفى هذا يقول الفارابى عن هذا الإنسان رئيس المدينة الفاضلة: "وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية،

ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو أكمل مراتب الإنسانية، وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال". (١٤٩)

وهذا الرئيس أطلق عليه ابن سينا أيضاً نفس الصفات فيما بعد، فوصفه بأنه هو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه كاد أن يصير رباً إنسانياً وأن تحل عبادته. (١٥٠)

وهذه الصفات التى تميز رئيس المدينة عند الفارابى هى نفسها التى تحدث عنها من قبل فى حديثه عن النبوة والوحى. وذلك أنه يرى أن النبوة تختص بالإنسان صاحب الروح القوية (القدسية) مما دفع بعض الباحثين إلى تأكيد أن نظرية الفارابى فى الرئاسة تتراوح بين التمسك بالحكمة اليونانية مع الاعتناء بالعقيدة الإسلامية، رغم اهتمامه بمسائل الإمامة الشرعية، وأن مطابقته بين صفات الرئيس الفاضل الحكيم فى المدينة الفاضلة ذات الطابع الأفلاطونى، وصفات الإمام الملهم الذى يوحى إليه، إنما هى مطابقة بين الأرستقراطية الأفلاطونية والأرستقراطية الشيعية فى مستوى تركيبى عام.

ويرى أنه مما يدعم ذلك ما نعلمه عن اهتمام الشيعة بنظرية الفيض، وتفاوت العقول، وانطباع أدناها بأعلاها عند مفكريهم الذين أرادوا لمجتمعهم أن يكون أرستقراطياً يرأسه أئمة حكماء ملهمون معصومون.

وعلى ذلك فالنزعة الشيعية فى تفكير الفارابى السياسى لا تحتاج إلى سرد مطول للأدلة، لأنها واردة بكل وضوح فى مختلف النصوص. غير أن موقف المعلم الثانى فى هذا موقف تقليدى محدود مقارنة بالتفكير الشيعى أو التفكير الفلسفى، لأنه دون الخيال الأفلاطونى الخصب، ودون الحماس الشيعى بكثير".[١٥١]

وصاحب هذه الروح يستطيع أن يتصل باللوح المحفوظ وينتقش ما فيه أو يتصل بالملائكة الذين هم رسل الله، ويأخذ عنهم ثم يبلغ عامة الخلق.[١٥٢]

ويتحدث الفارابى عن النبوة على أنها شىء مكتسب يمكن لصاحب كل روح قوية (قدسية) أن يكون نبياً، وأن يخترق عالم الجسد ويتصل باللوح أو الملائكة ويأخذ عنهم المعقولات دون حاجة إلى تعليم من البشر مادام المزاج سليماً ولم يتعرض لشىء يفسده.[١٥٣]

ولا يمكن أن نلتمس العذر للفارابى فنقول أنه يقصد بالوحى هنا الإلهام أو الخاطر لأن كلامه لا يتحمل تأويل، وتأويله سيكون متعسفاً وبعيداً عن الذوق العربى الذى يشترط شروطاً للتأويل لا أظن أنها متحققة فى نص الفارابى.

ومما يؤكد أن الفارابى كان يعى تماماً ما يقول هو أنه يجعل ذلك أول شروط الرئيس الذى يستحق رئاسة المدينة. وهذا واضح فى قوله:

"وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه. وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة. وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات".(١٥٤)

وفى حديثه عن المدن الأخرى التى تضاد المدينة الفاضلة يرى أن المدينة الضالة، هى التى تظن أنها تحيا فى سعادة رغم أنها تعتقد فى الله وفى الثوانى والعقل الفعال آراء فاسدة "ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور".(١٥٥)

وحديث الفارابى عن الفيلسوف النبى أو الإمام الملهم رئيس المدينة الفاضلة، يتطابق مع حديث الشيعة عن الإمام وخصوصاً الغلاة منهم الذين يرون أن الإمام لابد من وجوده لحاجة الخلق إليه، لأن فى وجوده تحقيق سعادة البشر. كما أنهم يخلعون على الأئمة صفات الأنبياء فهم عندهم يعلمون الغيب، ويستطيعون الاتصال بالعقل الفعال وينقشون منه مباشرة.(١٥٦)

وإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشروط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم، والثانى يحمل بقية الشروط، كانت لهما معاً رئاسة المدينة.

أما إذا تفرقت هذه الصفات فى جماعة، وكان كل واحد منهم يحمل صفة من هذه الصفات، فإن اتفقوا كانوا هم الرؤساء، وبذلك يكون الفارابى قد أقر بما يسمى اليوم فى الفقه السياسى والقانونى

بالمجلس الأعلى الذى يتكون من مجموعة أشخاص تدير شئون البلاد.(١٥٧)

وهنا نلاحظ أن الفارابى أكثر تطوراً وتفصيلاً من أفلاطون، وذلك أن أفلاطون أشار فقط إلى إمكانية تعدد الحكام، على حين وضح الفارابى الأسباب الداعية إلى ذلك، وهى عدم اجتماع الفضائل كلها فى شخص واحد.

وقد جاء هذا فى حديثه عن وجود أكثر من شخص يتولى مهمة الحكم، وبالتالى يقترب الفارابى فى حديثه فى هذا الموضوع، بما يسميه الآن فقهاء السياسة والقانون بحكم المؤسسات.

وكان هذا الرأى من الفارابى سبباً لتعرضه للنقد من قبل العامرى الذى يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من رئيس للمدينة.(١٥٨)

ومما يدل على أن رئيس المدينة عند الفارابى هو الفيلسوف أنه إذا توافرت الشروط السابقة دون الحكمة تظل المدينة فى هذه الحالة بلا ملك. وربما كان الفارابى يشير إلى نفسه وإلى ضرورة استعانة الملوك به لأنه الفيلسوف صاحب الحكمة.

وذلك لأن الحكمة هى السمة التى تميز الفيلسوف، فالحكمة هى الفلسفة وهى مهنة الفيلسوف، فإذا كان الحاكم أو المجلس الأعلى للمدينة خالياً من فيلسوف تصبح المدينة عرضة للهلاك، ويصبح حاكم المدينة ليس ملكاً حقيقياً، بل إن المدينة نفسها تكون عرضة للهلاك؛ وذلك لأنه إذا غاب الملك الحكيم أو الملك الفيلسوف، فإن رئيس المدينة سوف تتحكم فيه الميول والأهواء، مما يؤدى إلى فساد الحكم وهلاك المدينة.(١٥٩)

ويرى الفارابى أن ملوك المدن الفاضلة الذين يتتابعون فى رئاسة المدينة واحد بعد الآخر فى الأزمنة المختلفة كلهم نفس واحدة كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله.

"وكذلك إن اتفق منهم جماعة فى وقت واحد إما فى مدينة واحدة وإما فى مدن كثيرة فإن جماعتهم كملك واحد ونفوسهم كنفس واحدة".(١٦٠)

وأهل المدينة الفاضلة التى يحكمها رئيس فاضل أو أكثر، يشتركون فى معرفة وفعل أشياء. كما توجد أشياء تختص كل رتبة بمعرفتها وعملها، وبذلك تتحقق السعادة لأفراد هذه المدينة. أى بالمشترك الذى له ولغيره معاً، وبما يخص أهل رتبته.

"فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة، وكلما داوم عليها أكثر صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايد قوتها وفضيلتها".(١٦١)

وهكذا نكون قد انتهينا من الحديث عن صفات الفيلسوف عند الفارابى، والآن نعرض لصورته كما وردت لدى إخوان الصفا، وهذا هو موضوع الصفحات القادمة.

ب: إخوان الصفا

نموذج الفيلسوف عند إخوان الصفا

لا يمكن بحال من الأحوال تصنيف رسائل إخوان الصفا فى فرع آخر من فروع الفلسفة الإسلامية غير فلاسفة الإسلام، وذلك على

الرغم من الخلاف الشديد حول هويتهم، وزمن كتابتها، والمقصد الذى يرمون إليه، إلى آخر تلك الأسئلة التى ما تزال تشغل الباحثين حتى يومنا هذا.

وهذه الرسائل عبارة عن مزيج من الفلسفة اليونانية والمذاهب الغنوصية والفكر الشرقى، وقد أفردوا فيها مساحة للحديث عن المدينة الروحانية ورئيسها الذى هو واضع الشريعة أو الإمام.

والحقيقة أنه لا توجد فروق جوهرية بين الفيلسوف والنبى لدى إخوان الصفا، وذلك أنهم يعلنون أن هدفهم هو التوفيق بين الديانات المتعارضة التى لا يمكن فهمها إلا من خلال مزجها بالفلسفة.

وهذا ما عبر عنه أبو حيان التوحيدى فى وصفهم بقوله: "فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال".[١٦٢]

وربما لهذا السبب تساوت لديهم أقوال الفلاسفة والأنبياء[١٦٣] وهم يعلنون صراحة أنهم "لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها".[١٦٤]

ويتضح هذا المزج من خلال الحديث عن مصادر العلوم أو المعرفة لديهم والتى تتكون من:

١ - الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات.

٢ - الكتب المنزلة التى جاء بها الأنبياء صلوات,الله عليهم مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحى من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفية.

٣ - الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج.

٤ ـ الكتب الإلهية التى لا يمسها إلا المطهرون: الملائكة التى هى بأيدى سفرة كرام بررة، وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصريفها للأجسام وتحريكها لها وتدبيرها إياها وتحكمها عليها.[١٦٥] أى أن مصادر المعرفة لدى إخوان الصفا هى أعمال الفلاسفة، والكتب السماوية، وصفحة الكون، وما فطرت عليه النفوس من معارف.

والهدف السياسى فى الرسائل غير خفى[١٦٦] من أجل ذلك كان للفكر السياسى مكان بارز فيها. وفى سياق الحديث عن الفكر السياسى جاء حديثهم عن المدينة الروحانية وواضع الشريعة أو الإمام الذى يقود هذه المدينة. وهذا ما سنعرضه فى الصفحات التالية.

واضع الشريعة ورئيس المدينة الروحانية

يقسم إخوان الصفا السياسة باعتبارها أحد العلوم الإلهية إلى خمسة أقسام:

١ ـ السياسة النبوية.

٢ ـ السياسة الملوكية.

٣ ـ السياسة العامية.

٤ ـ السياسة الخاصية.

٥ ـ السياسة الذاتية.[١٦٧]

والنوع الثانى أو السياسة الملوكية هى سياسة الأئمة الذين يخلفون الأنبياء فى حفظ الشريعة وإحياء السنة وتحقيق العدل، وهى مشابهة للمدينة الفاضلة عند أفلاطون والفارابى[١٦٨] وابن رشد الذى يقسمها إلى نوعين: سياسة الملك وسياسة الأخيار.[١٦٩]

ويصف إخوان الصفا هذه السياسة بأنها "معرفة حفظ الشريعة على الأمة، وإحياء السنة فى الملة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بإقامة الحدود وإنفاذ الأحكام التى رسمها صاحب الشريعة، ورد الظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأخيار، وهذه السياسة يختص بها خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم، والأئمة المهديون الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون".[١٧٠] ولرئيس المدينة أو الحاكم عند إخوان الصفا صفات أخرى غير الإمام مثل واضع الشريعة.

فالإمام أو واضع الشريعة لدى إخوان الصفا يقابل الفيلسوف لدى أفلاطون، وهو نفس اللقب الذى خلعه كل من الفارابى وابن سينا من قبل بالإضافة إلى ألقاب أخرى كالرئيس الأول أو المتوحد كما هو الأمر عند ابن باجة.

واضح أن إخوان الصفا لا يقولون صراحة بلقب الفيلسوف الحاكم رغم أنهم يساوون بين أقوال الفلاسفة وأقوال الأنبياء ويرون أن الفلسفة هى التى تزيل التناقض الواقع فى الأديان نتيجة لاختلاطها

بالضلالات والأباطيل، وذلك لأن الواقع المحيط فى البيئة الإسلامية فى ذلك الحين لا يقبل بغير الألقاب الإسلامية، وهى ألقاب ومرادفات لمعنى واحد وهو الحاكم للمدينة الفاضلة كما أشار ابن رشد.[١٧١]

وحرص إخوان الصفا على لقب الإمام يعكس الميول الشيعية الغالية لأصحاب الرسائل، سواء كان ذلك عن اعتقاد حقيقى، أم كان مجرد وسيلة لبلوغ هدف محدد يرمون إليه.

وتتضح هذه الميول الشيعية الغالية فيما جاء فى الرسائل من دعوة إخوان الصفا إلى أنفسهم على أنهم الأئمة من آل البيت وهذا ما يعكسه قولهم:

"واعلم يا أخى بأن فى الناس طائفة من أهل ملتنا مقرون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ولكنهم جاهلون بعلومنا غافلون عن أسرارنا وحكمتنا، فمن ذلك أنهم يجحدون وجودنا وينكرون بقاءنا، ومع هذا فإنهم يزرون بشيعتنا المقرين بوجودنا، المنتظرين ظهور أمرنا، ومعاندون لهم متعصبون عليهم مبغضون لهم".[١٧٢]

ويرون أن السبب فى ذلك بأنه يوجد جماعة من الأشرار اتخذوا التشيع وسيلة لارتكاب المحرمات "وذلك أنهم يركبون كل محظور ويتركون كل مأمور به، وإذا نهوا عن المنكر فعلوه بارزوا بإظهار التشيع واستعانوا بالعلوية على من ينكر عليهم، أو ينهاهم عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يعملون".[١٧٣]

وهذا يدفعنا إلى السؤال التالى: هل كان كتاب الرسائل فرداً واحداً أم مجموعة من الأشخاص؟ يبدو أن هناك أكثر من فرد اشترك فى تأليفها، وأنهم لجئوا إلى الانتساب إلى آل البيت، لأن آل البيت احتلوا

مكانة سامية فى نفوس المسلمين خصوصاً لكثرة ما تعرضوا له من محن وابتلاء.[١٧٤]

ومما يؤكد هذا أن جوهر العقيدة التى يدعو إليها إخوان الصفا يتناقض صراحة مع ما يعتقده آل البيت ـ رضى الله عليهم ـ كما هو واضح من خلال الرسائل وخصوصاً فى الرسالة الجامعة، التى تعتبر دستور الدعوة الإسماعيلية، وهم غلاة الشيعة الذين تصدت لهم الفرق الإسلامية بما فيها الشيعة الزيدية والإثنا عشرية لتوضيح فساد مذهبهم وعقائدهم.[١٧٥]

معنى هذا أن هذه الجماعة استغلت التشيع ستاراً لنشر أهدافهم ومذهبهم بين جمهور عريض من المسلمين. وربما يؤكد ذلك الدعوة إلى أنفسهم على أنهم من آل البيت وأنهم الحكام الذى يجب أن يتبعهم الناس ويقتدوا بهم فى أمور دينهم ودنياهم، كما سنوضح ذلك فيما بعد.

ويميز إخوان الصفا بين الأنبياء والأئمة والفلاسفة من حيث الترتيب فالأنبياء هم الأفضل ثم يليهم الفلاسفة.

وقد جاء ذلك فى حديثهم عن أن الإنسان هو أشرف المخلوقات الحيوانية تركيباً، وأتمها هيئة وأكملها صورة، وأن "أفضل الإنسان هم العقلاء وأخيار العقلاء هم العلماء، وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء عليهم السلام، ثم بعدهم فى المرتبة الفلاسفة الحكماء".[١٧٦]

وكل منهما ـ أى الأنبياء والفلاسفة ـ هو النموذج الذى يتخذه إخوان الصفا حاكماً للمدينة الروحانية، وذلك لأنهما يجتمعان على الإيمان بالخالق عز وجل الذى أبدع الأشياء وأتقن صنعها فى أكمل وأتم صورة.

كما "اتفقا على ذم الدنيا، والإقرار بالمعاد وجزاء الأعمال فيه، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وكلا الفريقين شاهد لنا على ما نقول ونعتقد فى أمر الدين والدنيا، فمن لم يرض بحكمهما فليطلب له حاكماً غيرهما هو خير منهما إن كان من الصادقين".[١٧٧]

والأئمة هم ورثة الأنبياء الذين يقودون الأمة نحو تحقيق المجتمع الفاضل.

وحاكم المدينة الروحانية عند إخوان الصفا أو واضع الشريعة الذى يليه كل من الفيلسوف والإمام يتميز بمجموعة من الصفات هى نفسها التى أوردها كل من ابن أبى الربيع والفارابى للإمام ورئيس المدينة الفاضلة من قبل.[١٧٨]

وهذه الصفات الفطرية يحددها الإخوان فى إثنتى عشرة خصلة على النحو التالى:

١ ـ أن يكون تام الأعضاء قوى البنية.

٢ – جيد الفهم.

٣ ـ جيد الحفظ.

٤ ـ فطناً ذكياً.

٥ ـ يجيد التعبير عن نفسه.

٦ ـ محباً للعلم.

٧ ـ صادقاً حسن المعاملة.

٨ ـ عفيفاً مترفعاً عن الملذات والشهوات.

٩ ـ عالى الهمة مترفعاً عن الصغائر.

١٠ ـ زاهد فى الدنيا والدرهم.

١١ ـ محباً للعدل.

١٢ ـ قوى العزيمة.[١٧٩]

ويشير إخوان الصفا إلى مجموعة من القواعد العقائدية التى يجب على الحاكم أو واضع الشريعة أن يلتزم بها حتى يستطيع تدبير أمته وسياسة أهل مملكته فى أمر الدين والدنيا".[١٨٠]

هذه القواعد العقائدية يلخصها الإخوان فى عشر نقاط على النحو التالى:

١ - الإيمان بالله.

٢ ـ الإيمان بالملائكة.

٣ ـ الإيمان بالنفس.

٤ ـ الإيمان ببعث النفس لا الجسد.

٥ ـ أن النفس تحاسب عن عملها إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

٦ ـ أن الله عز وجل ركب فى الناس القدرة على إتيان الأعمال، فمنهم طائع لأمره، ومنهم راكب نهيه.

٧ ـ أن الله يجازى المثيب على طاعته ـ ويعاقب المسىء على أخطائه.

٨ ـ الإيمان بالبعث والمعاد.

٩ ـ التقرب إلى الله بالدعاء.

١٠ ـ اتباع الدعاة إلى الله.

ولا يصرح لهذه المعتقدات فى المدينة على الحقيقة إلا للخواص. أما الجمهور فيخاطب بالألفاظ المشتركة والمعانى المحتملة للتأويل، بالقدر الذى يعقله وتقبله نفسه.[١٨١]

وهذه الأصول الإيمانية للحاكم واضع الشريعة فى المدينة الروحانية تؤكد الميول الشيعية الغالية لأصحاب الرسائل، لأن الإسماعيلية الغالية هم الذين يرون ضرورة اتباع الأئمة والتعلم على أيديهم، لأنهم هم المختصون بتوضيح الشريعة، وذلك أن القرآن الكريم له ظاهر وباطن، ومعرفة الباطن مما اختص به الأئمة.[١٨٢]

ويتضح الأثر الأفلاطونى عند إخوان الصفا جلياً فى حديثهم عن مهام الرئيس الحاكم واضع الشريعة الذى يقوم بتصنيف أهل المدينة إلى طبقات كل حسب صفته وأخلاقه، وذلك يستلزم أن يكون الحاكم على دراية بحقيقة كل فرد حتى يضعه فى مكانه الملائم.

وكذلك يتضح هذا الأثر فى حديثهم عن قيام الرئيس الحاكم واضع الشريعة بتأليف قلوب أبناء المدينة فيطالبهم بموالاة بعضهم بعضاً وذلك ليجتمع شملهم وتتفق كلمتهم. كما يأمرهم باجتناب مخالفيهم فى اتباع سنة الشريعة والبراءة منهم حتى وإن كانوا من ذوى القرابة والأحباء.

ويستشهدون على ذلك بقوله عز وجل: "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"[١٨٣] وقوله تعالى: "لا تتولوا قوماً غضب الله عليهم"[١٨٤]

فإذا ما اتبع أهل المدينة التعليمات والأوامر التى أمرهم بها واضع الشريعة "صار كلهم عند ذلك كرجل واحد وجسد واحد ونفس واحدة، وصار واضع الشريعة لهم بمنزلة الرأس من الجسد وهم له كسائر الأعضاء، وتصير قوة نفس واضع الشريعة متصرفة فى نفوسهم كتصرف القوة المفكرة فى سائر القوى الحساسة، فيصدرون عند ذلك عن رأى واحد، وقصد واحد، وعرض واحد، بقوة واحدة، فيغلبون كل من رام غلبتهم ويقهرون كل من خالفهم وعاداهم وضادهم".[١٨٥]

فإخوان الصفا يشبهون الدولة بالفرد الواحد مثلهم فى ذلك مثل أفلاطون الذى يرى أن العضو فى الجسم يشبه الفرد فى المجتمع.[١٨٦]

لكن هناك فارق أساسى يميز المدينة الفاضلة عند إخوان الصفا عن تصور أفلاطون، هو أنه بينما سيطر على أفلاطون الخيال، فكانت مدينته حلماً، فإنها عند الإخوان لم تقف عند حدود الأحلام السياسية فحسب، بل أخذت شكلاً تطبيقياً، ولم تكن مدينتهم الروحانية سوى المرحلة الأولى فى خطتهم العملية لإقامة دولة جديدة روحانية جسمانية، وعلى هذا كانت مدينتهم الروحانية مدينة واقعية، قائمة بالفعل داخل الدولة الجسمانية أو المدينة الجائرة.[١٨٧]

من أجل هذا دعا إخوان الصفا الجماهير إلى الانضمام إليهم لإقامة المدينة الفاضلة وهذا ما يتضح فى قولهم: "فهلم بنا أيها الأخ إذا كنت عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا أن نقتدى بسنة الشريعة ونجتمع مع إخوان لك فضلاء وأصدقاء كرام، ونتعاون على ذلك بمحض النصيحة فى الضمير وصدق المعاملة فى السر والإعلان وإلف المحبة فى القلوب توفق إن شاء الله".[١٨٨]

وعضو المدينة الروحانية عند إخوان الصفا يجب عليه بذل المال والنفس والأهل مؤمناً بأن ذلك من أقرب القربات إلى الله، وذلك من أجل إقامة نظام تلك المدينة واستقرارها مقتدياً فى ذلك بواضع الشريعة، وأن "كل نفس من أنصاره وأتباعه أنفق ماله أو فارق أحباءه أو بذل دمه وجعل جسده قرباناً فى نصرة الشريعة، فإن تلك النفس بعد مفارقة جسدها تبقى مجردة من الهيولى، وتعلو رتبتها على سائر النفوس التى هى أبناء جنسها، وترتفع درجتها وتشرف هى على النفوس المتجسدة المستعملة لتلك الشريعة، فتصير موقوفة عليها شاهدة أحوالها، وتكون الشريعة لها مدينة روحانية ويكون تصرفها وتحكمها فى النفوس المستعملة لتلك الشريعة كتصرف رؤساء أهل المدينة فى أملاكهم وغلمانهم وأتباعهم".(١٨٩)

وإن ذلك هو السبيل لنيل تلك النفوس اللذة والسرور والفرح "مثل ما ينال الرؤساء ذوو السياسة من انقياد المرؤوسين لطاعتهم وحسن خدمتهم".(١٩٠)

وإذا كان الفيلسوف الحاكم هو القانون بسيرته وسلوكه عند أفلاطون، مما حدا بكثير من الباحثين بوصفه بالنظام الدكتاتورى الاستبدادى؛ (١٩١) فإن من صفات واضع الشريعة عند إخوان الصفا، سن القوانين والتشريعات العادلة، التى يسير عليها أهل المدينة، بما يكفل سلامهم، وذلك بأن "يسن لأهل دعوته أولاً سنة حسنة يقيمونها بشرائطها، وسيرة عادلة يتعاملون بموجبها فيما بينهم".(١٩٢)

ولا يبالى واضع الشريعة إذا كان فى اتباع تلك القوانين والتشريعات مشقة، لأنه لا يهدف من وراء ذلك إصلاح نفسه أو أنصاره فى زمانه، بل يقصد بوضع تلك السنة الحسنة والسيرة العادلة إصلاحهم وإصلاح من يسير على نهجه إلى يوم الدين.

والحاكم واضع الشريعة عند إخوان الصفا يمثل بالنسبة لأتباعه من أهل المدينة فى اقتدائهم به فى حكم الشريعة، الشجرة المثمرة "هو وأصحابه وأنصاره أعضائها وأغصانها، ومن يجىء بعدهم من التابعين لهم كالفروع، ومن يجىء بعدهم كالورق والنور والزهر والثمر، وهذه الشجرة روحانية تنبت من فوق إلى أسفل".[١٩٣]

وذلك لأن عروقها فى السماء، ومادتها تنزل من هناك حيث تأييد الملائكة لواضع الشريعة، الذى يأخذ عنهم الوحى والإلهام والإنباء، ويؤديها إلى البشر ليجتذبهم إلى رتبة الملائكة، وهذه الشجرة التى رمز عنها فيقال إنها شجرة طوبى نبتت من تحت العرش، وتدلت أغصانها من منازل أهل الجنة الذين يجنون ثمارها فى كل وقت.

وحرص إخوان الصفا على لقب الإمام أو واضع الشريعة، دون لقب الفيلسوف، مما اختلط أمره على بعض الباحثين، فظنوا أن الإخوان لا يتحدثون عن الفيلسوف، وبناء عليه فرقوا بين الرئيس عند الإخوان والفيلسوف عند أفلاطون.[١٩٤]

رغم أن الخلاف بين هذه الألقاب فى الألفاظ لا فى المعانى، أى أنها أسماء مختلفة لمعنى واحد كما وضّح ابن رشد.

ويوجه إخوان الصفا الحديث عن أهل المدينة الفاضلة واتباعهم للحاكم الرئيس، واضع الشريعة أو الفيلسوف بما يؤكد على ضرورة اتباع دعوتهم كجماعة، والسير على نهجهم بما يجعلنا فى مواجهة السؤال التالى: هل يمثل إخوان الصفا الحاكم الرئيسى فى المدينة الفاضلة؟

إخوان الصفا والحاكم الرئيس

يبدو أن إخوان الصفا يميزون فى حديثهم عن النموذج الكامل أو الشخصية النمطية، كأفضل شخص لقيادة الجماهير، من أجل تحقيق المدينة الروحانية بين مستويات عدة للمخاطب.

فهو واضع الشريعة إذا كان الحديث موجهاً إلى عامة الناس، وهو الفيلسوف إذا كان المقصود مخاطبة الخواص من أرباب العقول.

علماً أنه لا فرق جوهرى ـ عند إخوان الصفا ـ بين واضع الشريعة والفيلسوف؛ لأن كلاً منهما يقصد إلى هدف واحد: وهو سعادة البشرية، ويؤمن بالميعاد الروحانى، وهذا ما أكدت عليه "الرسائل" فى العديد من المواضع.

فالرسول هو صاحب الزمان والإمام للناس فترة حياته "فإذا بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، ودوّن التنزيل، ولوّح التأويل، وأحكم الشريعة، وأوضح المناهج، وأقام السنة، وألّف شمل الأمة ثم توفى ومضى سبيله، بقيت تلك الخصال فى أمته وراثة منه".[١٩٥]

فإذا اجتمعت تلك الخصال أوجلها فى واحد من أمته فهو الذى يصلح لخليفة واضع الشريعة بعد وفاته، أما إذا لم تجتمع تلك الخصال فى واحد وكانت متفرقة فى جماعة كجماعة إخوان الصفا، واجتمعت "تلك الجماعة على رأى واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً، وتعاضدت على نصرة الدين، وحفظ الشريعة بإقامة السنة، وحمل الأمة على مناهج الدين، دانت لهم الدولة فى دنياهم، ووجبت لهم العقبى فى أخراهم".[١٩٦]

فمثل هؤلاء العقلاء لا يحتاجون إلى رئيس يقودهم، ويدبر أمورهم، ولكنهم يحتاجون إلى اتباع جماعة كإخوان الصفا باعتبارهم جماعة من الفلاسفة العقلاء الذين يسعون إلى تحقيق المدينة الفاضلة مقتدين فى ذلك بالأنبياء والفلاسفة الذى تتطابق آراءهم فى السعادة الدنيوية والأخروية.

ويطالب إخوان الصفا بوصفهم مجموعة من الفلاسفة العقلاء - الجماهير بالانضمام إليهم لإقامة الدين والدنيا على النهج الأفضل، وهذا واضح فى قولهم: "فإن كنت عازماً على طلب صلاح الدين والدنيا هلم بنا نجتمع مع جماعة إخوان فضلاء، ونقتدى بسنة الشريعة فى صدق المعاملة ومحض النصيحة وصفوة الأخوة".(١٩٧)

ويصرح إخوان الصفا بأن هذه الجماعة التى تستطيع أن تقود الأمة فى غيبة واضع الشريعة والإمام، وتحقق لها السعادة حق جماعتهم، وذلك لأنهم يجتمعون على المعاونة فى أمر الدين والدنيا، وأن كل واحد منهم يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لنفسه.

ودعوتهم هى مذهب الفضلاء من الفلاسفة والأنبياء، وهذا ما يؤكده قولهم: "واعلم أن هذا الأمر الذى قد ندبنا إليه إخواننا وحثثنا عليه أصدقاءنا، ليس هو برأى مستحدث، ولا مذهب محدث، بل هو رأى قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة الفضلاء، وهو طريق سلكه الأنبياء عليهم السلام، ومذهب مضى عليه خلفاء الأنبياء والأئمة المهديون".(١٩٨)

وهى ملة إبراهيم وما كان يحكم به "النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله".(١٩٩)

واضح إصرار إخوان الصفا على التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال المزج بين آراء الفلاسفة وأقوال الأنبياء، وهو أمر ملموس فى الرسائل كهدف من أهدافهم، يكتسب لديهم معانى جديدة، تتعدى حدود الجمع بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية كما هو الشأن عند فلاسفة الإسلام، إلى رفع النزاع "وتقرير التعاون بينهما، وشرح بعض النصوص الدينية بالمعانى الفلسفية التى تتدرج علواً حسب المدارج الفكرية للناس.. فالفلسفة عندهم هى المنهج العقلى لفهم الدين".[٢٠٠]

ومما يؤكد أن إخوان الصفا كجماعة من الفلاسفة ـ ترى ضرورة أن يكون الرئيس الذى يقود ويتولى زمام الأمر فى المدينة الفاضلة، هو الفيلسوف قولهم بأنهم اختاروا العقل ـ رمز الفيلسوف ـ ليكون رئيساً عليهم والحكم فيما بينهم.

وقد جاء ذلك فى معرض حديثهم أنه لما كان لكل جماعة تريد الاستقامة والصلاح أن يكون لها رئيس ليجمع شملها ويحفظ نظامها، ويراعى أحوالها، وأن ذلك الرئيس لابد وأن يكون له أصل يبنى عليه أمرهم ويحكم به فيما بينهم، وبذلك يحفظ نظامهم. "ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا العقل الذى جعله الله تعالى رئيساً على الشرائط التى ذكرناها فى رسائلنا، وأوصينا بها إخواننا".[٢٠١]

وأن من يرفض حكم العقل فإنهم يتبرءون منه ويطردونه من بينهم ولا يطلعونه على أسرارهم ويحذرون إخوانهم منه.

جملة القول: هل كان حديث إخوان الصفا عن رياسة واضع الشريعة هو من قبيل مراعاة الواقع الإسلامى المحيط بهم، والذى لا يقبل بغير الشريعة حكماً، ولا بغير الخلفاء المسلمين بديلاً؟

يبدو أن هذا هو الذى دفعهم إلى التفرقة بين مستويات متعددة للفهم. فالخاصة ويمثلهم الفلاسفة والعقلاء لهم لغة خاصة يخاطبون بها، وفهم خاص يرمون إليه. أما العامة أو الجماهير فلهم ظاهر اللغة يتعاملون بمقتضاها، لأن إدراكهم يقف عند مستوى الحسيات، ولا يتعداها إلى مستوى الإدراك العقلى الأبعد والهدف الأسمى للشريعة، والذى لا يعرفه على حقيقته كرموز وإشارات إلا الفلاسفة وهذا ما أكد عليه الفارابى من قبل إخوان الصفا، (٢٠٢) وابن سينا من بعدهم(٢٠٣) الذى ربما كان متأثراً بهم وبالفارابى أيضاً.

والرياسة عند إخوان الصفا نوعان:

١ ـ رياسة الجسد وتكون للملوك والجبابرة الذين لا سلطان لهم إلا على الأجسام بالقهر والغلبة والجور والظلم.

٢ ـ ورياسة الروح وتكون لأصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ويستخدمونها لحفظ الشرائع وإقامة السنن والسعادة فى المعاد.(٢٠٤)

وتتحقق المدينة الروحانية لتابعى الشريعة التى لا يمكن فهمها إلا من خلال الفلسفة فى أربع خصال:

١ ـ العقل الذى يميز به بين الخير والشر.

٢ ـ الاقتداء بواضع الشريعة.

٣ ـ السير على وصية واضع الشريعة التى أعطاها لكل واحد منهم لدراستها فى أوقات معلومة.

٤ ـ انضواء كل مجموعة تحت قيادة رئيس فاضل عارف بالشريعة.[٢٠٥]

وهذا ما يؤكده قولهم: "واعلم أن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القوة بواضع الشريعة فليس يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويحكم عليهم؛ لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلم بنا أيها الأخ أن نقتدى بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه".[٢٠٦]

وأهل المدينة الفاضلة التى تتحقق باتباع دعوة إخوان الصفا، يعرفون ظاهر الشريعة وباطنها، التى تعلموها من الأنبياء واضعى الشريعة، وفى استعمالهم لظاهر الشريعة صلاح لأمر دنياهم، وفى معرفتهم الأسرار الخفية صلاح أمر معادهم وأخرتهم.[٢٠٧]

وهذا هو الدين الصحيح الذى يدعو إليه إخوان الصف[٢٠٨] وهو عبارة عن الإيمان بكل ما آمن به الرسل والفلاسفة[٢٠٩] الذين قصدوا إلى هدف واحد وهو سعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة وذلك لأن الدين لا يمكن فهمه صحيحاً إلا بمزجه بالفلسفة خصوصاً بعد اختلاف الملل والمذاهب.

بهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن نموذج الفيلسوف عند إخوان الصفا، ونعرض لصفات الفيلسوف عند ابن رشد، كما جاء فى شرحه على جمهورية أفلاطون، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

ثانياً: ابن رشد

نموذج الشرح والتعليق على جمهورية أفلاطون

من نافذة أرسطو دلف ابن رشد إلى الفكر السياسى لأفلاطون. بمعنى أنه انطلق فى تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون على أسس معرفية أرسطية، وخصوصاً التقسيم الأرسطى للعلوم إلى نظرية ومدنية. والأخيرة تضم السياسة فى إطارها.[٢١٠]

وربما لهذا السبب يرى ابن رشد أن تعليم الفلسفة يجب أن يبدأ بالمنطق بدلاً من الرياضة كما ذهب أفلاطون.[٢١١]

ويبدو أن ابن رشد أقبل على تلخيص الجمهورية لأفلاطون بناء على طلب من أبى يحيى عم الخليفة المنصور بن عبد المؤمن رئيس دولة الموحدين، وكان صديقاً لابن رشد.

وعلى هذا فكتاب "الضرورى فى السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" لابن رشد كتب فى الغالب بعد عام ٥٨٧ هـ. وهى فترة مرض الخليفة المنصور ونهضة عمه أبو يحيى للدعوة إلى نفسه كخليفة.[٢١٢] وليس فى عام ٥٧٢ هـ كما ذهب إلى ذلك روزنتال.[٢١٣]

وكتاب الضرورى لابن رشد فقد أصله العربى، وتوجد له ترجمة عبرية قام بها شمؤل يهوذا المرسيلى فى عام ١٣٢٢م حافظ بها على هذا النص الهام.

وقد تمت ترجمة النص العبرى إلى الإنجليزية مرتين:

الأولى: قام بها روزنتال عام ١٩٥٦ م تحت عنوان:

Averroes Commentary on Plato's Republic

ثم أعيد طبعه مرتين عام ١٩٦٦م، ١٩٦٩م بمطبعة كامبردج.

الثانية: أعاد لرنر ترجمة كتاب ابن رشد عن العبرية إلى الإنجليزية عام ١٩٧٤م عن جامعة كورنيل تحت عنوان:

Averroes on Plato's Republic

وقد ترجم كتاب الضرورى لابن رشد إلى العربية مرتين:

- صدرت الأولى عن دار الطليعة ببيروت قام بها الدكتور حسن العبيدى وفاطمة كاظم الذهبى فى فبراير ١٩٩٨م، حيث ترجما كتاب روزنتال "شرح ابن رشد على جمهورية أفلاطون" فهى ترجمة عربية عن ترجمة إنجليزية عن ترجمة عبرية للنص العربى. أى أن النص تم نقله إلى العربية عبر وسائط متعددة.

- وصدرت الترجمة الثانية عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت فى سبتمبر ١٩٩٨م، قام بها الدكتور أحمد شحلان عن النص العبرى مباشرة مع مقدمة وشرح الدكتور محمد عابد الجابرى وقام المترجم بمقارنة ترجمته بكتابى روزنتال ولرنر.

وقد اعتمدنا على ترجمة شحلان لأنها أقرب الترجمات إلى روح النص العربى نتيجة للجهد الكبير الذى قام به كل من المترجم والشارح لتوطين النص مع روح ابن رشد ونصوصه العربية، وهذا واضح فى تصحيح الكثير من الأخطاء للمترجم العبرى استلهاما لروح ابن رشد، واسترشاداً بمؤلفاته الأخرى.

لكن الإجابة عن السؤال مثل: لماذا اختار ابن رشد كتاب الجمهورية لأفلاطون؟ بدلاً من شرح كتاب السياسة لأرسطو؟ والذى يبدو أكثر انسجاماً مع مشروعه الكبير فى شرح وتلخيص أعمال أرسطو.

ولعل هذا هو ما دفع لرنر فى مقدمته لتلخيص ابن رشد على جمهورية أفلاطون، أن يشير إلى الحافز الذى دفع ابن رشد كمفكر إسلامى، لأن يختار جمهورية أفلاطون للشرح أو التلخيص، إن هذا الموضوع يحتاج إلى بيان.

ويتساءل ماذا عساها تجدى فلسفة وثنية لأمة مؤمنة بشريعة تقوم على وحى إلهى فوق المقارنة؟ وهل مثل هذا الشرع الكامل والوافى بحاجة جميع الناس يحتاج إلى تكملة أو تصحيح؟ وأخيراً: ما صلة الفقيه، قاض القضاة، بتلك الموضوعات التى شكلت محور اهتمام أفلاطون فى الجمهورية؟ (٢١٤)

إن الإجابة عن السؤال الأول: لماذا اختار الشارح الأعظم لأرسطو جمهورية أفلاطون؟ فإن ابن رشد يجيب بنفسه عن ذلك أنه لجأ إلى كتاب أفلاطون "نظراً لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو".(٢١٥)

لكن إجابة ابن رشد تبدو غير مقنعة لبعض الباحثين، وذلك أن كتاب أرسطو كان موجوداً ومعروفاً فى البيئة الإسلامية وأن ابن رشد المكلف بتخليص وشرح أعمال أرسطو من قبل الخليفة (٢١٦) لا يعجزه الحصول على نسخة من كتاب أرسطو.

ويعلل لجوء ابن رشد إلى كتاب أفلاطون دون كتاب السياسة لأرسطو، أن كتاب السياسة لأرسطو يتحدث عن الدستور والقوانين، فكأنه بديل للشرع الإسلامى،(٢١٧) وبذلك يكون عمله غير مقبول، لا من قبل السلطة ولا من قبل الجماهير.

أما ما أثاره لرنر من أسئلة عن صلة ابن رشد، قاضى القضاة بالموضوعات التى أثارها أفلاطون، وهل الأمة الإسلامية صاحبة الشريعة الكاملة والوافية تحتاج إلى مثل هذه الموضوعات فيكفى أن

نشير هنا إلى أن ابن رشد اختط لنفسه منهجاً يخالف تماماً منهج الفارابى الذى كان يمثل أفلاطون بالنسبة له النموذج والشخصية النمطية المفضلة.

ومن ذلك أن ابن رشد استطاع تطويع فكر أفلاطون للبيئة الإسلامية، دون أن ينزلق إلى المهاوى الخطيرة التى انساق إليها الفارابى فى المساواة بين الفيلسوف والنبى مثلاً.

كما أنه يقر - كما لاحظ روزنتال - بمحدودية العقل أمام الوحى، ويعتبر الشريعة سلطة علياً، ووحياً مقدساً يمكن أن تتحقق من خلاله الدولة المثالية.[٢١٨]

لقد نجح ابن رشد - كما يقول عابد الجابرى - فى تبيئة السياسة عند اليونان مع السياسة عند العرب"[٢١٩] مما كان موضع ثناء الباحثين والمترجمين لعمله فى هذا الصدد.

ويعد هذا رداً على رينان الذى ذهب إلى أن السياسة عند ابن رشد لا تنطوى على كبير إبداع، وأنه أكد على ضرورة تفويض الحكومة إلى الشيوخ.[٢٢٠]

وربما يتضح ذلك أكثر من خلال نموذج الفيلسوف كما عرضه ابن رشد فى تلخيصه لجمهورية أفلاطون وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

نموذج الفيلسوف عند ابن رشد

جاء حديث ابن رشد عن الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة فى القسم الثانى من كتاب "الضرورى" وذلك عندما يبدأ بعرض رأى

أفلاطون فى ضرورة أن يحكم الفيلسوف المدينة الفاضلة. ولقد كان حديث أفلاطون عن الفلاسفة ـ فى رأى ابن رشد ـ مبنياً على رأيه فى نظرية المثل.

ورغم أن ابن رشد يتحدث عن جمهورية أفلاطون، فإنه يعرف الفيلسوف وفق الشروط التى حددها أرسطو فيقول:

"وأنت ينبغى أن تعلم أن الفيلسوف هو الذى جعل نظره فى العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عُدِّدت فى كتاب البرهان لأرسطو".[٢٢١]

هذه الشروط الأربعة التى يحصلها الفيلسوف حسب رأى أرسطو يلخصها ابن رشد بقوله:

"فإذا تشوق الفيلسوف إلى الكمال كان لابد له من تحصيل العلوم النظرية والعملية معاً، والفضائل الخلقية والعلمية معاً".[٢٢٢]

ويفرق ابن رشد فى تحصيل الفلسفة بين فريقين: الخاصة ويكون ذلك بالنسبة إليهم عن طريق البرهان. والجمهور ويكون بالأقاويل الخطابية والشعرية.

وإذا كان أفلاطون يتحدث عن رئيس المدينة الفاضلة، فإن ابن رشد يتحدث عن رئيس المدن، وهو يتفق فى ذلك مع الفارابى. وهذا يعود بالتأكيد إلى ثقافته الإسلامية وواقعه الذى كان يحكم فيه الخليفة المسلم مجموعة بلاد أو مدن أو عواصم حسب الواقع، أو يجب أن يكون هناك خليفة واحد للعالم الإسلامى كما تنص على ذلك الشريعة. وذلك بخلاف أفلاطون الذى كان واقعه يقوم على حكم الدويلات الصغيرة.

يقول ابن رشد: "واسم الملك إنما يطلق ابتداء على القصد الأول، على من مهنته أن يكون رئيساً على المدن. وبين أن الفنون التى بها يدبر سياسة المدن، إنما تبلغ كمالها إذا ما اجتمعت له جميع تلك الشروط".[٢٢٣]

ويقارن ابن رشد بين الفيلسوف والنبى، ويبدو أنه يبرر موقف الفارابى فى حديثه عن الفيلسوف النبى[٢٢٤] وذلك عندما يرى أن الشروط النفسية والعقلية التى يحصلها الفيلسوف هى نفسها الشروط التى يجب توافرها فى النبى واضع الشريعة.

ومما يؤكد استحضار ابن رشد موقف الفارابى، وأيضاً موقف إخوان الصفا فى هذا الصدد، أنه يتحدث عن الأسماء التى استعاض بها كل منهما كمرادفات بديلاً عن اسم الفيلسوف فيقول:

"وذلك فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة، أعنى الفيلسوف، والملك، وواضع الشريعة، وكذلك الإمام، لأن الإمام فى اللسان العربى، هو الذى يؤتم به فى أفعاله، ومن يؤتم به فى هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بإطلاق".[٢٢٥]

واضح أن ابن رشد أكثر حرية وشجاعة من كل من الفارابى وإخوان الصفا فيستخدم لقب الفيلسوف صراحة، ويرى أنه هو الإمام الذى يجب أن يقتدى به فى أفعاله. لكن علينا أن نستحضر المدى الزمنى بينهما واختلاف الظروف والواقع بينهما فقد عاش الفارابى فى القرن الرابع الهجرى فى ظل بنى حمدان الشيعيين[٢٢٦] وبالتالى جاء حديثه عن الفيلسوف قريباً جداً من حديث الشيعة عن الإمام.

أما ابن رشد فقد عاش فى النصف الثانى من القرن السادس فى الأندلس فى ظل جو علمى أكثر انفتاحاً وتقبلاً للآراء الفلسفية. ليس هذا فقط بل أن ابن رشد أقبل على شرح أعمال أرسطو بناء على طلب الخليفة الذى طلب ذلك من أستاذه ابن طفيل فقدم تلميذه ابن رشد للخليفة ورشحه لهذا العمل،[٢٢٧] ومن ثم كان ابن رشد أكثر حرية من الفارابى فى الحديث بوضوح وصراحة عن الفيلسوف.

ويتوقف ابن رشد فيما انزلق فيه كل من الفارابى وإخوان الصفا وهو حديثه عن الفيلسوف الذى يصير نبياً يوحى إليه ويتصل بالعقل الفعال ويأخذ عنه مباشرة فيقول: "وأما هل يأتى له أن يكون نبياً فهذا موضوع فحص دقيق ننظر فيه فى الجزء الأول من هذا العلم. إن شاء الله".[٢٢٨]

من أجل هذا لم يكن عمل ابن رشد مجرد شرح أو تلخيص لجمهورية أفلاطون بقدر ما كان ذلك ذريعة لتوضيح فكر ابن رشد السياسى فلم يتقيد بنصوص أفلاطون بل تحرك خلالها عبر أرسطو والفارابى وابن باجة، وفى نفس الوقت لم يغفل واقعه الذى عاش فيه ومن ثم ذهب بعض الباحثين أنه قصد بكتابه هذا "أن يطلع الخليفة على آراء أفلاطون وآرائه الشخصية فى الكيفية التى تقام بها دولة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مثلى".[٢٢٩]

هذه الحرية من قبل ابن رشد فى عدم التقيد بالنص المشروح دفع بعض الباحثين إلى نقده، وذلك على اعتبار أنه "لم يكتف فى تلخيص السياسة بإسقاط بعض أبواب الجمهورية، بل التجأ إلى استبدال أفلاطون بأرسطو تارة وبالفارابى تارة أخرى وبابن باجة طوراً آخر".[٢٣٠]

ويعدد ابن رشد الصفات الطبيعية للفيلسوف الحاكم - كما رأها أفلاطون - [٢٣١] التى ينبغى أن يتصف بها الملوك والرؤساء فيلخصها فى عشرة خصال على النحو التالى:

١ - الاستعداد الفطرى لتحصيل العلوم النظرية، وذلك عن طريق الاستعداد الفطرى للتمييز بين ما هو جوهر وما هو عرض.

٢ - قوى الحافظة.

٣ - محباً للتعليم مبتغياً الكمال فى جميع فروعه.

٤ - صادقاً.

٥ - زاهداً معرضاً عن اللذات.

٦ - عفيفاً معرضاً عن حب المال.

٧ - كبير الهمة.

٨ - شجاعاً.

٩ - محباً لكل ما هو خير وجميل.

١٠ - خطيباً مفوهاً.[٢٣٢]

وإلى جانب هذه الصفات الفطرية التى يجب توافرها فى الحاكم الفيلسوف يجب أن يكون متمتعاً بمجموعة من الصفات الجسدية كقوة البنية، وحسن المظهر.

فمن اجتمعت فيه هذه الشروط يجب أن يحكم هذه المدينة، ويكرر ابن رشد قول أفلاطون بصعوبة تحقيق هذه الصفات فى شخص واحد فيقول: "ولهذا كله يندر وجود مثل هؤلاء القوم. ولمكان هذا يصعب وجود هذه المدينة".[٢٣٣]

والحق أن ابن رشد كان أكثر تفاؤلاً من أفلاطون، وذلك حيث ذهب إلى إمكانية وجود المدينة الفاضلة، والفيلسوف الحاكم وذلك حيث يشير إلى تحفظ أفلاطون عن إمكانية تحقق هذه المدينة، فى صيغة سؤال بأنه إذا كان وجود المدينة الفاضلة يتوقف على وجود الفلاسفة، وبتلك الصفات التى نشأوا عليها، فى هذه المدينة، فلا سبيل لوجود هذه المدينة؟ وذلك لوجود نوع من التناقض لأن وجود أحدهما متوقف على وجود الآخر وشرط له فى نفس الوقت، ولم يحسم أفلاطون أيهما يجب أن يوجد أولاً.(٢٣٤) مما دفع الكثير من الباحثين إلى نقد أفلاطون بأنه كان يسعى إلى تحقيق العدل فى النفس أو إلى اتهامه بالمثالية أو أنه كان مفكراً أكثر منه سياسياً كما أوضحنا من قبل ويجيب ابن رشد على مثل هذا الاعتراض بقوله:

"والجواب هو أنه يمكن أن نرى أناساً بهذه الصفات الطبيعية التى وصفناهم بها، ومع ذلك ينشئون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذى لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال فى زماننا هذا، وفى ملتنا هذه (الإسلام) فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة، وذلك فى زمن لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة".(٢٣٥)

ويقوم ابن رشد بنوع من الإسقاط لكلام أفلاطون عن الحاكم على عصره وبيئته، فيستطرد غير متقيد بنص أفلاطون، ثم يشير إلى الحكام الطغاة الفاسدين - نماذج السفسطائية - الذين يعدون أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها فيقول:

"وإذا ما فحصت الأمر فستجد أن هؤلاء هم الأكثر عدداً فى هذه المدن، حتى إذا ما نجا أحد من الخلق فيها، فإنك لن تعدو الحق، إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية".(٢٣٦)

ويشير ابن رشد إلى نفسه(٢٣٧) وأمثاله من الفلاسفة على أن وجودهم فى مدن فاسدة بأنهم أشبه بإنسان وقع بين وحوش ضارية، فيقول: "وإذا اتفق ونشأ فى هذه المدن فيلسوف حقيقى، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه يفضل التوحد ويميش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذى إنما يحصل له فى هذه المدينة".(٢٣٨)

وإذا كان أفلاطون قد طالب بضرورة أن يبدأ تعليم الفلاسفة الذين يعدون لحكم المدينة الفاضلة بدراسة الرياضيات (علم العدد)(٢٣٩) وذلك بعد أن ينشأوا منذ الصغر على الموسيقى (العلوم الإنسانية) والرياضة البدنية. وذلك لأن الرياضيات (علم العدد) يقصد منها التدريب وإعداد العقل لتحصيل العلم الطبيعى، وعلم ما بعد الطبيعة.

فإن ابن رشد يؤكد على ضرورة البداية بالمنطق الذى لم يكن معروفاً فى عصر أفلاطون فيقول:

"فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به فى التعليم. وإنما رأى هذا الرأى، لأن صناعة المنطق فى أيامه لم تكن قد وجدت. أما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها ينتقلون إلى علم العدد ثم إلى علم الهندسة، فعلم الهيئة، فالموسيقى، ثم

إلى علم المناظر، فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة". [٢٤٠]

وفى استعراض ابن رشد لمذهب أفلاطون فى تربية الفلاسفة الذين سيتولون قيادة الدولة يؤكد ابن رشد على أفلاطون الإلهى وذلك حينما ينتقل الحكام الفلاسفة بحكم السنين بعد أن يتولوا حكم المدينة لفترة طويلة تبدأ وهم فى الخمسين من عمرهم، وبعد التعب والإرهاق من الحكم والقيادة ينتقلون إلى جزيرة السعادة، والمراد بها التأمل فى صورة الخير الأسمى (الله) الذى يؤمن أفلاطون بوجوده. وينقطعون لذلك بقية أعمارهم. وهكذا ساهم ابن رشد فى رسم صورة أفلاطون الإلهى الذى تضخمت فى العصور الوسطى فنظروا إليه على أنه مسيح قبل المسيح.

والحقيقة أن ابن رشد لم يتقيد بنص أفلاطون فلم تقف جهوده عند الشرح والتحليل والتلخيص، وربط ذلك بالبيئة الإسلامية، ولكنه كان مطوراً وناقداً له فى آن واحد معاً.

فهو يذكر طريقة أفلاطون فى نشأة المدينة الفاضلة، ثم يذكر نموذج آخر وكأنه يقول إنه إذا كان لأفلاطون منهج وأسلوب، فأنا أيضاً لى منهجى وأسلوبى الذى يتمشى مع العصر الذى أعيشه والبيئة التى نشأت فيها.

وفى هذا تأكيد على أن الضرورى لابن رشد كان جمعاً لآراء أفلاطونية وأرسطية وإسلامية فى نسق فكرى واحد وبمنهج توفيقى ناضج. وهذا يؤكد أن ابن رشد كانت له رؤيته الفلسفية السياسية المتميزة. وليس ـ كما ذهب رينان ـ فكره السياسى لا ينطوى على كبير إبداع. [٢٤٢]

ومما يؤكد على إبداع ابن رشد السياسى أنه لم يتقيد بشرح نص أفلاطون ولكنه يضيف إليه رؤى أخرى تثريه فمثلاً يرى أن طريق أفلاطون الذى وضحه فى الحديث عن المدينة الفاضلة رغم أنه أفضل وسيلة لنشأتها إلا أنه ليس هو الطريق الوحيد، وإنما هناك طريق آخر قد يكون أكثر صعوبة ولكنه يؤدى أيضاً إلى الهدف المنشود.

فيقول: "وينبغى أن تعلم أن هذا الذى ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل فى نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون فى زمن طويل. وذلك بأن تتعاقب على هذه المدن وفى أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن (ويؤثرون فيها) قليلاً قليلاً، إلى أن تبلغ فى نهاية الأمر إلى أن تصير على أفضل تدبير".(٢٤٣)

ويشرح ابن رشد كيفية هذا التحول بقوله: "وتحول هذه المدن نحو (أن تصير فاضلة) يكون بشيئين، أعنى بالأفعال والآراء، ويزيد هذا قليلاً أو كثيراً، تبعاً لما تجرى به النواميس القائمة فى وقت وقت، (وتبعاً) لقربها من هذه المدينة (الفاضلة) أو بعدها عنها".(٢٤٤)

ويشدد ابن رشد كفيلسوف مسلم على الجانب العلمى المرتبط بالسلوك فى نشأة المدينة الفاضلة فيقول:

"وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون فى هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك فى مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة، واطلع على طرق تحول المدن، أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها. والمدن التى هى فاضلة بأعمالها فقط دون آرائها هى تلك التى

يطلقون عليها المدن الإمامية. وقد قيل إن هذه المدينة، أعنى الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى".(٢٤٥)

ويتميز حديث ابن رشد السابق بواقعيته فيركز على جانب العملى، ربما نتيجة لإفراط أفلاطون فى التنظير الفكرى عن طريق سرد الآراء والنوايا الطيبة.

المرأة فيلسوفة حاكمة

استغل ابن رشد كفيلسوف مسلم حديث أفلاطون عن المرأة ومساواتها بالرجل، وإمكانية أن ترتقى إلى أن تصير حارسة للدولة كالرجل سواء بسواء، كمدخل لنقد واقع المرأة المسلمة فى العالم الإسلامى حينذاك. وهذا مما لم يتطرق إليه أحد قبله من فلاسفة الإسلام الذين تعرضوا للحديث عن الفيلسوف كالفارابى وإخوان الصفا وابن سينا وغيرهم.

من أجل ذلك يرى أن المرأة مثلها مثل الرجل، وأن الفرق بينهما فى الدرجة لا فى النوع، وأنها يمكن لها أن تكون فيلسوفة حاكمة كالرجل.

وهذا يعكس ثقافة ابن رشد كفقيه وقاضٍ مسلم، وذلك لأن الخطاب الإسلامى موجه إلى الرجال والنساء على حد سواء دون تفرقة. هذا كما أن شغل المرأة للوظائف العليا كالقضاء والمشاركة فى الحياة السياسية كمشرعة ومراقبة فى السلطة التنفيذية من القضايا التى أقرها حديثاً الفقهاء وعلماء الأصول.(٢٤٦)

وقد عبر عن هذا بعضهم بقوله: "إننا إذا استثنينا رئاسة الدولة التى كثيراً ما يعبر عنها بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن

سائر الرتب والأنشطة الأخرى، تعد فى الشريعة مجالات متسعة لكل من الرجل والمرأة".[٢٤٧] أى أن المرأة من وجهة النظر الإسلامية تتساوى مع الرجل فى جميع الأعمال ما عدا الخلافة أو رياسة الدولة.

والحقيقة أن عمل المرأة بالقضاء وغيره من أوجه النشاط التشريعى أمر له ظلال قديمة فى التراث الفقهى، فقد أجازه الحنفية وابن جرير الطبرى وغيرهم.[٢٤٨]

يرى ابن رشد أن النساء والرجال نوع واحد يشتركون جميعاً فى الأفعال الإنسانية، وإن وجد بينهم بعض الاختلاف فالرجال أكثر كدا فى الأعمال الإنسانية، والنساء أكثر حذقاً فى بعض الأعمال كالموسيقى العملية.

وبالتالى فإذا كان "طبع النساء والرجال طبعاً واحداً فى النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به فى المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن فى هذه المدينة بالأعمال نفسها التى يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم، فقد ينبغى أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة".[٢٤٩] وهذا ما أشار إليه أفلاطون فى الجمهورية.[٢٥٠]

وقد شاركت المرأة الرجل فى الحرب وهذا ملموس بين سكان الثغور والبرارى "ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة".[٢٥١] صحيح أن مثل هؤلاء النسوة قليل بين النساء، ولكن وجودهن غير ممتنع.

والحقيقة أن أفلاطون لم يصرح بأن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفة حاكمة، ولكن قال بوجود محبات للحكمة، وطالب بضرورة مساواتها بالرجل فى التربية[٢٥٢] فابن رشد طور فكرة أفلاطون مستفيداً من الآراء التنويرية فى التراث الفقهى الإسلامى.

ويشير ابن رشد إلى منع جمهور الفقهاء قديماً تولى المرأة الرياسة أو الإمامة العظمى فيقول: "ولما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادراً فى النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعنى الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".[٢٥٣]

وهذا ما أكد عليه فقهاء السياسة فى التراث الإسلامى عندما يتحدثون عن شروط الإمامة فيذكرون منها الذكورية،[٢٥٤] لأن المرأة لا تصلح للإمامة أو الخلافة أو رياسة الدولة بتعبيرنا المعاصر وهذا ما عليه إجماع الفقهاء فى التراث الإسلامى.[٢٥٥]

ويظهر حس ابن رشد التنويرى كفيلسوف مسلم فى نقده لوضع المرأة المسلمة فى عصره ومناداته بضرورة مساواتها بالرجل.

ويندد بوضعهن المتدنى فى المجتمع نتيجة لحبسهن فى أعمال المنزل مما يؤثر على عقلها ومشاركتها فى تنمية المجتمع. فيقول:

"وإنما زالت كفاية النساء فى هذه المدن (= مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة، فكان ذلك مبطلاً لأفعالهن (الأخرى). لما لم تكن النساء فى هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب".[٢٥٦]

وينبه ابن رشد إلى أن وضع المرأة المتدنى واعتمادها الكامل على الرجال يؤثر سلباً على المجتمع فهو أحد أسباب تدنى المجتمع المسلم فيقول:

"ولكونهن حملاً تقيلاً على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقيمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن فى الغالب لأقل الأعمال، كما فى صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه".[٢٥٧]

من أجل هذا يطالب ابن رشد متابعاً أفلاطون بضرورة مساواة المرأة بالرجل فى التربية حتى يشاركن فى تنمية المجتمع وتتاح لها الفرصة فى مشاركة الرجل فى الفضائل والأعمال.[٢٥٨]

ثالثاً: السيرة الفلسفية

السيرة الفلسفية للفيلسوف أحد أشكال الأثر الأفلاطونى فى حديث فلاسفة الإسلام عن الفيلسوف، كما يتضح ذلك فى حديث أبو بكر الرازى وابن سينا ومسكويه وعلى بن رضوان.

وذلك حيث أشار فلاسفة الإسلام إلى السلوك الفلسفى الأمثل، مستندين إلى نماذج السيرة الفلسفية المأثورة عن الفلاسفة الأقدمين، وخاصة عند اليونان كما وردت عند فلاسفتهم من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو. إلا أن فلاسفة الإسلام فى حديثهم عن صفات الفيلسوف وسيرته وسلوكه، قد أفادوا كثيراً من ثقافتهم الإسلامية.

أما الرازى فيعدد سمات الفيلسوف وسجاياه، التى من أهمها: لزوم العدل والعفة، والإقلال من محاكاة الناس ومجاذبتهم حتى يسلم الإنسان من أذاهم، ولزوم الرحمة والفضل والنصح والمحبة للناس. وهذه فى مجموعها فضائل خلقية، رأى الرازى ضرورة استيفائها إلى جانب الصفات العقلية التى تعتبر بالطبع وسيلة التفلسف وعدته.

ويعدد مسكويه (ت عام ٤٢٠ هـ) فى عهده المبادئ التى يلزم نفسه بها كفيلسوف، فيذكر منها إيثار الخير على الشر فى الأفعال، والحق على الباطل فى الاعتقادات، والصدق على الكذب فى الأقوال، وذكر السعادة، وكثرة الجهال الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه.

هذا إلى جانب التمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ومحبة الجميل لا لغير ذلك. والصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل، وحفظ الحال التى تحصل بشىء شىء حتى تصير ملكة ولا تفسر بالاسترسال، والإقدام على ما كان صواباً، والإشفاق على الزمان الذى هو العمر، ليستعمل فى المهم دون غيره.(٢٥٩)

ويبرز هذا واضحاً فى قوله: "فمن اتفق له فى الصبا أن يربى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعودها، ثم ينظر بعد ذلك فى كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن فى نفسه بالبراهين، ثم ينظر فى الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن إلا إليها، ثم يتدرج كما رسمناها فى كتابنا الموسوم بـ "ترتيب السعادات ومنازل العلوم" حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان فهو السعيد الكامل، فليكثر حمد الله تعالى على الموهبة العظيمة والمنة الجسيمة".(٢٥٩)

ويتحدث عن تجربته فى التدرج فى فطام نفسه بعد أن شب عن الطوق واستحكمت العادة فى سلوكه فجاهدها، وينصح الطالب الباحث عن الفضائل والطريق القويم فى التربية فى البداية مبكراً حتى لا يفوته ما فات مسكويه فيقول:

"وليعلم الناظر فى هذا الكتاب إنى خاصة تدرجت إلى فطام نفسى بعد الكبر واستحكام العادة، وجاهدتها جهاداً عظيماً، ورضيت لك أيها

الفاحص عن الفضائل، والطالب للأدب الحقيقى بما فاتنى فى ابتداء أمرى لتدرجه أنت، ودللتك على طريق النجاة قبل أن تتيه فى مفاوز الضلالة وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق فى بحر المهالك، فالله الله فى نفوسكم معاشر الإخوان والأولاد! استسلموا للحق، وتأدبوا بالأدب الحقيقى لا المزور، وخذوا الحكمة البالغة، وانتهجوا الصراط المستقيم، وتصوروا حالات أنفسكم وتذكروا قواها".[٢٦١]

ولابن سينا عهد يسجل فيه ما قطعه على نفسه، وما ألزمها به من ممارسات شاقة فيعاهد الله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل، ويحقق كمالها من جهة العلم والحكمة، ثم يوحى إلينا بما يجب أن يلتزم به الفيلسوف إلى جانب ذلك، حيث لا يترك الخطرة تلوح بمقتضى أن يحار أو يدهش فيها،بل يدعها إلى أن يستعمل الواجب فى معناها. ويشير إلى ضرورة إدراك الأشياء التى من شأن العقل الإنسانى أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل، فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية سمى حكمة.[٢٦٢]

ويتحدث ابن سينا عن الفيلسوف وهو الإنسان الحكيم الذى اجتمعت فيه الفضائل الخلقية، والصفات الفطرية التى تترسخ بالاكتساب عن طريق التعود والتمرس والتدريب، فيرى أن ".. رؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً إنسانياً، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه".[٢٦٣]

وكانت الصورة التى رسمها أفلاطون للفيلسوف فى الجمهورية، حاضرة فى وعى ابن رضوان وهو يتحدث عن الطبيب ويرسم لنا صفاته الجسدية والخلقية. وربما يتأكد هذا من خلال حديثه عن الطبيب باعتباره الإنسان الكامل، الذى تكاملت فيه الفضائل كلها، والذى تكاملت فيه الفضائل كلها هو الفيلسوف، وهو النموذج الذى تنشده البشرية فى كل زمان ومكان.

وهذا ما يعكسه قوله: "إن الطبيب هو من تكاملت فيه الفضائل كلها، التى هى: العلم التعليمى، والطبيعى، والإلهى، وصناعة المنطق، والطب، وصالح الأعمال، ومحاسن الأخلاق".[٢٦٤]

ولقد كان ابن رضوان كفيلسوف وطبيب حريص على هذه الخصال والصفات فى سلوكه اليومى فيتمرس بأخلاق الفلاسفة والحكماء، كما وضح ذلك فى سيرته الذاتية.[٢٦٥]

جملة القول أننا نستخلص من سيرة وأقوال الفلاسفة، خصوصاً فلاسفة الإسلام أن روح التفلسف فى جوهرها تنشد الحق والخير والجمال، وهى القيم التى أيدتها الأديان السماوية.

وهذا يؤكد على أنه "لا تلازم مطلقاً بين الروح الفلسفية الحرة وبين الإلحاد وأن الفيلسوف المؤمن أكثر وفاءً للنظرة الفلسفية من الفيلسوف الملحد، أو الفيلسوف الشاك أو اللا أدرى. وإذا كان هناك بعض الفلاسفة الملاحدة، فليس إلحادهم نتيجة للطبيعة الذاتية للتفلسف، بل هو سمة منهج خاص من التفلسف الذى أسكرته الحرية الزائفة. وإنما كانت هذه الحرية زائفة، لأنها تبدو حرية فكرية من حيث مظهرها، مع أنها فى الحقيقة أسيرة فكرة معينة وهى الطرف المقابل أو المضاد".[٢٦٦]

فالمفكر الملحد على سبيل المثال قد ينكر الإله ويجحد الأديان، ولكنه فعلاً يؤله قيمة أو مبدأ أو كائناً ما. ويدين بدين خاص لا يستند فى إنكاره للدين أو الإله على برهان دقيق، وذلك على اعتبار أنه ليس نقيض الدين انعدام الدين، وإنما نقيضه دين آخر.(٢٦٧)

بعد هذه الإطلالة السريعة على السلوك الفلسفى للعديد من فلاسفة الإسلام، نستعرض بالتفصيل سيرة أبو بكر الرازى الفلسفية، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

أبو بكر الرازى (ت عام ٣١٣ هـ)

ذهب الرازى إلى كتابة سيرته الذاتية كفيلسوف رداً على بعض من عاب مداخلته للناس وسعيه على المعاش، وأنه بذلك تنكب عن سيرة الفلاسفة "ولاسيما عن سيرة إمامنا سقراط، المأثور عنه أنه كان لا يغشى الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبنى ولا يقتنى ولا ينسل، ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً".(٢٦٨)

واضح أن سقراط يمثل النموذج المفضل أو الشخصية النمطية التى يتغياها الرازى ويتمثلها فى سيرته، كما كان - أعنى سقراط - أيضاً كذلك بالنسبة لأفلاطون. ورغم ذلك فإن معرفتنا بسقراط نحن مدينين فيها إلى أفلاطون على أى حال، الذى اختلطت آراءه بآراء سقراط بصورة يصعب معها التفريق بينهما.

وربما لهذا السبب ذهب جورج سارتون إلى أنه "فى المحاورات الأفلاطونية التى يظهر فيها سقراط ويتكلم، يستحيل تعيين المقدار

الذى ينبغى أن نعزوه إليه من خطبه، والمقدار الذى ينبغى أن نعزوه لأفلاطون، وليس فى وسعنا أن نسند إلى الأول أمراً دون أن نسلبه من الثانى". [٢٦٩]

وعرف عن سقراط النموذج المفضل للفيلسوف عند الرازى، كما هو الحال عند أفلاطون، أنه كان صريحاً وواضحاً فى مواجهة العوام والسلاطين، فكان يواجههم بالحق بصورة واضحة جلية، بخلاف الحال فى عصر الرازى. ويشعرك الرازى بتواضعه حينما يقارن وضعه بحال سقراط فيعترف بتقصيره عن أن يكون مثل سقراط.

يقول الرازى: "وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقية للعوام ولا للسلطان، بل يجبههم بما هو الحق عنده بأشرح الألفاظ وأبينها. وأما نحن فعلى خلاف ذلك". [٢٧٠]

ومن مساوئ هذه السيرة الفلسفية لسقراط كإمام ونموذج للفلاسفة ـ كما ذكر ذلك بعض الناس الذين عابوا على الرازى مخالطته للناس ـ أنها "مخالفة لما عليه مجرى الطبع، وقوام الحرث والنسل، وداعية إلى خراب العالم، وبوار الناس وهلاكهم". [٢٧١]

ويبدأ الرازى فى تفنيد هذه الاعتراضات بتوضيح حقيقة ما ذكره عن سقراط وانه صحيح بصورة ما، لكنهم غفلوا عن أشياء آخر وتناسوها، لإلزام الرازى بقوة حجتهم، "تعمداً لوجوب موضع الحجة علينا".

وهذا الذى ذكروه عن سقراط يصدق على المرحلة الأولى من حياته التى انتقل "عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات من اللحم وشرب يسير المسكر". [٢٧٢] وأن ذلك معلوم عند من عنى بتتبع أخبار سقراط.

جملة القول أنه أثر عن سقراط أنه التحق بالجيش، واشترك فى القتال مراراً، وكان قليل المشاركة فى الحياة العامة كان فيها شجاعاً فى المواجهة، كما أثر عنه أنه كان قوى البنية قادراً على تحمل التعب والمشقة وأنه كان بسيطاً ولا يأكل إلا القليل لا عن زهد، فلم يدع إلى إنكار اللذات، ولكنه كان يؤثر البساطة واليسر.(٢٧٣)

ويرجع الرازى تحمس سقراط فى بداية حياته للفلسفة، وحبه لها ووقف حياته عليها، منصرفاً عن اللذات والشهوات، إلى أن عشق الإنسان وحبه للشىء ـ كمثل سقراط مع الفلسفة ـ يجعله أكثر ميلاً إليها وتعلقاً بها وملازمتها وكراهية المخالفين لهذا الأمر. حتى إذا تمكن من الأمر ـ الفلسفة ـ رجع عن الإفراط إلى التوسط والاعتدال.

وشيوع هذا الأمر عنه لدى الناس "أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد عن أحوال الناس، والناس مولعون بإذاعة الخبر الطريف النادر، والإضراب عن المألوف المعتاد".(٢٧٤)

ويقارن الرازى بين وضعه كفيلسوف، وبين ما أثر من محاسن سيرة سقراط، فيعترف بتقصيره لكنه رغم ذلك يسير على النسق الفلسفى المأمول فخلافه عن سقراط خلاف فى الكم لا فى الكيف.

يقول الرازى: "فلسنا إذا بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط، وإن كنا مقصِّرين عنه فى ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبة العلم والحرص عليه. فخلافنا إذاً لسقراط ليس فى كيفية السيرة بل فى كميتها، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق، وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلة".(٢٧٥)

ومما يدل على أن الرازى كان واعياً لسيرة الفيلسوف كما رسمها أفلاطون فى الجمهورية، إصراره على أحقيته بلقب الفيلسوف، وهذا ما أكد عليه فى قوله:

"ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط، فإنا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين".(٢٧٦) وخلاف الرازى عن سقراط فى الكم لا فى الكيف، كما نبه على ذلك.

أما الهدف الذى من أجله كتب الرازى سيرته الفلسفية فهى معرفته أن للإنسان حياة أخرى بعد الموت، قد تكون حميدة وقد تكون ذميمة، حسب سيرة الإنسان فى الحياة الدنيا. والله عز وجل لم يخلقنا من أجل التمتع باللذات والشهوات، ولكن لاقتناء العلم واستعمال العدل، اللذين بهما خلاصنا عن هذا العالم إلى عالم لا موت فيه ولا ألم.

ويؤكد الرازى كفيلسوف مسلم على أن الطبيعة البشرية مجبولة على حب الشهوات، ولكن العقل باعتباره نوراً من أنوار الله عز وجل(٢٧٧) يدعونا إلى ترك اللذات لأمور يؤثرها عليها، "وأن المالك لنا الذى منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا، لا يريد إيلامنا، ويكره لنا الجور والجهل، ويحب منا العلم والعدل".(٢٧٨)

ومثل هذا القول من الرازى تأكيد لإيمانه بالله عز وجل، ورد على من ذهب إلى أنه أنكر النبوة، وقال بتعدد القدماء.(٢٧٩)

وقد فند الباحثين قديماً وحديثاً هذه الآراء المنسوبة إلى الرازى، فابن أبى أصيبعة يرى أن كتاب "مخاريق الأنبياء" نسبة بعض الأشرار المعادين للرازى ليسىء الناس الظن به.(٢٨٠)

كما وضح أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد خطأ نسبة هذه الآراء إلى الرازى.[٢٨١]

ويشير الرازى إلى أن اللذات الدنيوية غير دائمة، وكذلك الآلام الدنيوية أيضاً. ولكن لذات العالم الآخر الذى لا موات فيه، فدائمة غير منقطعة ولا متناهية، ومن ثم فإن العقل يوجب علينا أن لا نطلب اللذات المتناهية خصوصاً التى فى الوصول إليها ما يمنعنا من التخلص من عالم النفس، أو يوجب علينا ألماً أعظم وأشد كماً وكيفاً من اللذة التى آثرناها، وما عدا ذلك من اللذات فمباحة.

ورغم ذلك فإن "الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرن نفسه على ذلك، ويعوِّدها فيكون ذلك عليه فى المواضع الواجب أهون وأيسر. لأن السعادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهِّل العسير وتؤنس بالمتوحش منه، إن كان فى الأمور النفسية، وإن كان فى الأمور الجسدية".[٢٨٢]

ويحاول الرازى كفيلسوف تفسير وقوع الشر فى العالم على أنه من قبيل الأسباب الضرورية "وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان، ويفرط فيه الناس من الكد للبهائم فى استعمالها، فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقلى عدلىّ لا يُتعدَّى ولا يجار عنه".[٢٨٣]

وبناء على ذلك فإذا كان لا يجوز للإنسان عقلاً أن يؤلم غيره فإنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً. ومن ذلك أمور كثيرة أخرى يرفضها العقل مثل ما يفعله الهنود من حرق أجسادهم تقرباً إلى الله، وما يفعله

المنانية الذين يَجبّون أنفسهم إذا نازعتها إلى الجماع، وإضنائها بالجوع والعطش واستعمال الماء النجس بدلاً من الماء الطاهر.

ومن هذا القبيل "وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى من الترهب والتخلى فى الصوامع، وكثير من المسلمين من لزوم المسجد وترك المكاسب، والاقتصار على يسير الطعام وبشعه، ومُؤذى اللباس وخشنه".(٢٨٤)

وذلك لما فى ذلك من ظلم لأنفسهم وإيلام لها، مما لا يدفع به ألم أرجح منه.

ويقِّيم الرازى كفيلسوف وضع هذه الطوائف بالمنهج العقلى، الذى يلتزمه الفيلسوف فى قبول الأشياء ورفضها. كما يقارن وضع هؤلاء بسقراط، الذى كان يسير مثل هذه السيرة التى فيها قتل للنفس فى أول عمره، غير أنه رجع عنها فى آخر عمره.

وفى مقابل هـذه الطبقات التى تقسو على أنفسها فى تحريم المباح فتظلمها وتدفعها إلى الألم. توجد طبقات اعتادت على الشهوات من مأكل وملبس ونكاح، ويصعب عليهم الامتناع عنها، مثل أبناء الملوك الذين لا يمكن حرمانهم من النعيم وفاخر الثياب، وذلك حيث يصعب معاملتهم معاملة العامة، لكن عليهم أن يبتعدوا عن الملاذ التى طريقها الظلم والقتل، وما يغضب الله، ولا يجب فى حكم العقل والعدل.

وذلك لأن المطلوب "هو التوسط والقصد فى الأمور دون إفراط أو تفريط، وما بين هذين الحدين فمباح لا يخرج به مستعمله من اسم

الفلسفة، بل يجوز أن يسمىً بها، وإن كان الفضل فى الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى". [٢٨٥]

وفى مجاوزة الحد الأسفل خروج عن الفلسفة إلى حد الظلم،مثل ما يفعله الهنود والمنانية والرهبان والنساك، مما يعد خروجاً على السيرة العادلة، كما أن ذلك يستوجب سخط الله تعالى لإيلام النفوس، ولا يستحق فاعله اسم الفلسفة.

والفلاسفة هم أهل التوسط الذين يسعون إلى مرضاة الله والتشبه به بقدر الطاقة والوسع يقول الرازى:

"إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذى لا يجهل والعادل الذى لا يجور، وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق، وكان لنا بارئاً ومالكاً، وكنا له عبيداً مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم، كان أقرب عبيد الله عز وجل إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مراد الفلاسفة جميعاً، وأن الفلسفة هى التشبه بالله عز وجل بقدر ما فى طاقة الإنسان". [٢٨٦]

وهذا الذى قاله الرازى عن الفلاسفة هى بعينها الصفات التى خلعها بعد ذلك الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا فى حديثهم عن الفيلسوف أو الحاكم رئيس المدينة الفاضلة. [٢٨٧]

وبعد عرض الحد المطلوب فى السيرة الفلسفية يؤكد الرازى "أنا لم نسر سيرة إلى يومنا هذا ـ بتوفيق الله ومعونته ـ نستحق أن نخرج بها عن تسمية الفيلسوف". [٢٨٨]

وذلك أن المستحق لمحو لهذا الاسم عنه المقصر فى أحد جزأى الفلسفة، وهما العلم والعمل، وذلك إما بجهل ما يجب أن يعلمه الفيلسوف، أو بالسير على غير نهجه المألوف. فيذكر أنه يكفيه فى باب العلم فقط تأليف هذه الرسالة فضلاً عن كتبه الأخرى فى البرهان والعلم الإلهى، وغيرهما مما بلغ تعداده ما يقرب من مائتى كتاب ورسالة ومقالة فى فنون الفلسفة من العلم الطبيعى والإلهى. كما أنه لم يغفل القدر المطلوب فى الرياضيات دون تضييع عمره فى إتقانها.

ويشدد الرازى على استحقاقه لهذا اللقب دون غيره من معاصريه بقوله: "فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذى استحق أن أسمًّى فيلسوفاً، فمن هو ليت شعرى ذلك فى دهرنا هذا".[٢٨٩]

هذا فيما يختص بالجانب العلمى، أما الجانب العملى، فيقرر الرازى أنه لم يصحب السلطان كتابع منقاد، مثل حامل السلاح أو متولى أعماله، لكنه صحبه كطبيب ومنادم. فعلاجه فى وقت المرض، أما فى وقت صحته فالمشورة التى تبغى صلاحه وصلاح رعيته. دون شره فى جمع المال والإسراف فيه ، ولا منازعة أحد من الناس ومخاصمتهم وظلمهم، فالمعلوم عنه خلاف ذلك والتغاضى عن كثير من حقوقه.

ويلتزم الرازى كفيلسوف الحد الأوسط فى سلوكه اليومى من حيث المأكل والملبس وغيرها من أمور المعيشة. وهذا ما نجده بوضوح فيما بعد لدى الفيلسوف المصرى على بن رضوان فى سيرته حيث حرص على التوسط بالقدر الذى يوجبه التعقل فى سلوكه دون تبذير أو تقتير.[٢٩٠]

ويبدو أن الرازى قد كتب سيرته الفلسفية فى أخريات حياته. وذلك أنه يقص رأيه فى طلب العلم وحرصه على ذلك واجتهاده فيه مما هو معلوم عند من صحبه وشهده "أنى لم أزل منذ حداثتى وإلى وقتى هذا مكباً عليه، حتى أنى متى اتفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه، لم ألتفت إلى شغل بتة - ولو كان فى ذلك على عظيم ضرر - دون أن آتى على الكتاب، وأعرف ما عند الرجل".[٢٩١]

ونتج عن صبره واجتهاده أنه كتب فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وظل فى عمل الجامع الكبير "الحاوى" خمس عشرة سنة يعمل ليلاً ونهاراً، حتى ضعف بصره وفسخت عضلة يده، مما يمنعه عن القراءة والكتابة - وقت كتابة السيرة - ودفعه إلى الاستعانة بمن يقرأ ويكتب له.

ويختم الرازى سيرته الفلسفية بالتأكيد على حقه فى لقب الفيلسوف علماً وعملاً مما يوضح أن الرازى كان يرد على واحد بعينه أو فئة اتهمته بأنه لا يسير على النهج الفلسفى السليم وهو ما أشار إليه فى مدخل الرسالة.

والمعلوم أن الرازى كانت له مناظرات مع بعض دعاة الدعوة الإسماعيلية الذين نسبوا إليه القول بإنكار النبوة وتعدد القدماء.[٢٩٢]

وهذا ما يعكسه قوله: "فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الأمور عند هؤلاء القوم يحطنى عن رتبة الفلسفة فى العمل، وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا، فليثبتوه لنا مشاهدة، أو مكاتبة لنقبله منهم إن جاءوا بفضل علم، أو نردّه عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص".[٢٩٣]

وإذا كان هناك تقصير فى الجزء العملى أو الجانب السلوكى فما قولهم فى الجزء العلمى؟ وما هو الذى يأخذون عليه فيه حتى يمكن مناقشته وتوضيح من المخطئ ومن المصيب. وإذا أقروا بحق الرازى فى التفوق العلمى فعليهم الانتفاع بعلمه دون الالتفات إلى سيرته.

واضح من خلال عرضنا لسيرة الرازى الفلسفية، مدى حرصه على نقاء هذه السيرة قولاً وعملاً، ورده على من شنع عليه مخالطته للناس، ومقارنة سيرته الفلسفية بسيرة سقراط كنموذج ونمط مفضل، التقاء الرازى مع أفلاطون فى كثير من خصال الفلاسفة وصورتهم كنماذج تحتذى فى الحياة العملية والنظرية سواء كانوا حكاماً يرسمون السياسة العادلة، ويسعون إليها بسلوكهم وأفعالهم، أو علماء يسدون النصح والمشورة إلى الحكام من أجل تحقيق المدينة الفاضلة.

المصادر والمراجع

أولاً : باللغة العربية

١ ـ أحمد القاضى (دكتور): الفكر السياسى عند الباطنية وموقف الغزالى منه - الهيئة العامة للكتاب - الطبعة الأولى ـ القاهرة - ١٩٩٣م.

٢ ـ أحمد القاضى (دكتور) الفيلسوف المصرى على بن رضوان ـ دار النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٩٨م.

٣ ـ إخوان الصفا : جامعة الجامعة - تحقيق عارف تامر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ١٩٧٠م.

٤ ـ رسائل إخوان الصفا ـ تصحيح خير الدين الزركلى ـ تقديم طه حسين - المكتبة التجارية الكبرى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٢٨م.

٥ ـ أرسطو: السياسات ـ ترجمه عن اليونانية الأب أوغسطين بربارة البوليسى ـ بيروت ـ ١٩٥٧م.

٦ ـ أفلاطون: الأصول الأفلاطونية "فيدون" - ترجمة وتعليق نجيب بلدى وعلى سامى النشار ـ دار المعارف ـ القاهر ـ بدون تاريخ.

٧ ـ الجمهورية ـ ترجمة حنا خباز ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

٨ ـ الجمهورية ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٧٤م.

٩ ـ القوانين ـ ترجمه عن الإنجليزية محمد حسن ظاظا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.

١٠ ـ محاورة رجل الدولة ـ ترجمة أديب نصور ـ دار صادر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ١٩٥٩م.

١١ ـ أميرة مطر (دكتور): الفلسفة اليونانية ـ دار قباء ـ القاهرة ـ ١٩٩٨.

١٢ ـ فى الفلسفة السياسية ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٧٣م.

١٣ ـ ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ـ دار الفكر العربى ـ بيروت –١٩٥٧م.

١٤ ـ ابن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك ـ تحقيق حامد ربيع ـ دار الشعب ـ القاهرة – ١٩٨٣م.

١٥ ـ ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح ـ مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

١٦ ـ ابن رشد: الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" ـ نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان ـ تقديم وشرح محمد عابد الجابرى ـ مركز دراسات الوحدة ـ بيروت ـ ١٩٩٨م.

١٧ ـ ابن رضوان: رسالة ابن رضوان إلى أطباء مصر والقاهرة – خمس رسائل لابن بطلان وابن رضوان ـ تحقيق يوسف شاخت وماكس مايرهوف ـ كلية الآداب الجامعة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٣٧م.

١٨ ـ ابن سينا: الرسالة العرشية – مجموعة حيدر أباد ـ مطبعة دار المعارف العثمانية ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٥٣هـ.

١٩ ـ الشفاء "الإلهيات" ـ تحقيق محمد يوسف موسى وزميليه بإشراف إبراهيم مدكور ـ الهيئة العامة للمطابع الأميرية ـ القاهرة ـ ١٩٦٠م.

٢٠ ـ الهداية ـ تحقيق محمد عبده ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة.

٢١ ـ رسالة العهد ـ تسع رسائل فى الطبيعيات والحكمة ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٠٦م.

٢٢ ـ ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ١٩٦١م.

٢٣ ـ البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ـ ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ـ دار العروبة ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٥٨م.

٢٤ ـ تايلور: مقدمة كتاب القوانين ـ ترجمة محمد حسن ظاظا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.

٢٥ ـ التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ١٩٥٣م.

٢٦ ـ جورج جيمس: التراث المسروق – ترجمة شوقى جلال – المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٩٦م.

٢٧ ـ جولدتسهير: موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل ـ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ ترجمة عبد الرحمن بدوى ـ دار النهضة المصرية ـ القاهرة – ١٩٤٠م.

٢٨ ـ جيمس هنرى برستيد: تاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى العصر الفارسى ـ ترجمة حسن كمال ومراجعة محمد حسين الغمراوى ـ مكتبة الأسرة ـ القاهرة ـ ١٩٩٩م.

٢٩ ـ حامد طاهر (دكتور): المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.

٣٠ ـ الرازى: السيرة الفلسفية ـ رسائل الرازى الفلسفية ـ تحقيق بول كراوس ـ مكتبة المرتضوية ـ طهران ـ بدون تاريخ.

٣١ ـ المدخل الصغير لصناعة الطب ـ تحقيق عبد اللطيف العبد ـ دار النهضة العربية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م.

٣٢ ـ المناظرات ـ رسائل الرازى الفلسفية ـ جمع وتصحيح بول كراوس ـ مكتبة المرتضوية ـ طهران ـ بدون تاريخ.

٣٣ ـ رشدى عبد الستار: الأثر الأفلاطونى فى الفكر السياسى الإسلامى ـ رسالة الماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

٣٤ ـ رينان: ابن رشد والرشدية ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار إحياء الكتب العربية "عيسى الحلبى" ـ القاهرة ـ ١٩٥٧م.

٣٥ ـ سارتون: تاريخ العلم ـ ترجمة مجموعة بإشراف إبراهيم مدكور وآخرين ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٥٧م.

٣٦ ـ السهروردى: هياكل النور ـ تحقيق محمد على أبو ريان ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٥٧م.

٣٧ ـ عابدى الجابرى (دكتور): مقدمة الضرورى فى السياسة لابن رشد ـ مركز دراسات الوحدة ـ بيروت – ١٩٩٨م.

٣٨ ـ عارف تامر: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ـ دار رياض الريس ـ الطبعة الأولى ـ لندن ـ ١٩٩١م.

٣٩ ـ حقيقة إخوان الصفا ـ بيروت ـ ١٩٥٧م.

٤٠ ـ العامرى: السعادة والإسعاد ـ تحقيق أحمد عبدالحليم ـ القاهرة ـ ١٩٩١م.

٤١ ـ عبدالرحمن بدوى (دكتور): المثل العقلية الأفلاطونية ـ دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٤٧م.

٤٢ ـ من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى.

٤٣ ـ عبدالكريم زيدان: المفصل فى أحكام المرأة ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٩٩٧م.

٤٤ ـ عبداللطيف العبد (دكتور): أصول الفكر الفلسفى عند الرازى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م.

٤٥ ـ عبدالمجيد مزيان (دكتور): حدود الخيال السياسى عند الفارابى ـ دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم مدكور ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٧٤م.

٤٦ ـ عزالدين فودة (دكتور): مقدمة الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٨٤م.

٤٧ ـ عطيات أبو السعود (دكتور): مقدمة المدينة الفاضلة عبر العصور - عالم المعرفة - الكويت - سبتمبر ١٩٩٧م.

٤٨ ـ على عبد الواحد وافى (دكتور): آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى - دراسات فلسفية مهداه إلى إبراهيم مدكور - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٤م.

٤٩ ـ الغزالى: فضائح الباطنية - تحقيق عبد الرحمن بدوى - الطبعة الأولى - القاهرة.

٥٠ ـ فؤاد زكريا (دكتور): الجمهورية الدراسة ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة -١٩٧٤م.

٥١ ـ فؤاد معصوم (دكتور): إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم ـ دار المدى للثقافة والنشر ـ الطبعة الأولى ـ دمشق ـ ١٩٩٨م.

٥٢ ـ الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ١٩٠٦م.

٥٣ ـ تحصيل السعادة ـ تقديم وتحقيق جعفر آل ياسين ـ بيروت.

٥٤ ـ فصوص الحكم ـ ضمن مجموعة مطبعة السعادة ـ القاهرة - ١٩٠٧م.

٥٥ ـ فرج عبد القادر (دكتور): موسوعة علم النفس والتحليل النفسى ـ دار سعاد الصباح ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٣م.

٥٦ ـ الفرد عبرى (دكتور): دور الفيلسوف فى المجتمع فى نظر ابن رشد – مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بمناسبة ٨٠٠ عام على وفاته – المنظمة الغربية للعلوم والثقافة – المجمع الثقافى فى أبو ظبى ـ ١٩٩٩م.

٥٧ ـ كمال جعفر (دكتور): دراسات فى الفلسفة والأخلاق ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م.

٥٨ ـ مارتن برنال: آثينة السوداء ـ تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان ـ ترجمة مجموعة من الباحثين ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٩٧م.

٥٩ ـ ماريا لويزا: المدينة الفاضلة عبر العصور ـ ترجمة عطيات أبو السعود ومراجعة عبد الغفار مكاوى ـ عالم المعرفة ـ الكويت ـ سبتمبر ١٩٩٧م.

٦٠ ـ المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم ـ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

٦١ ـ محمد سعيد رمضان البوطى: المرأة بين طغيان النظام الغربى ولطائف التشريع الربانى ـ دار الفكر ـ الطبعة الأولى ـ دمشق ١٩٩٦م.

٦٢ ـ محمد عبد المعز نصر (دكتور): الفارابى ونظام الحكم فى القرن العشرين ـ الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٨٣م.

٦٣ ـ محمد على الكبسى (دكتور): القول السياسى عند ابن رشد ـ مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثامن "قراءات ابن رشد" ـ القاهرة ـ ١٩٩٩م.

٦٤ ـ محمد فريد حجاب (دكتور): الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ ١٩٨٢م.

٦٥ ـ المراكشى: المعجب فى تاريخ أخبار المغرب ـ تحقيق محمد سعيد العريان وزميله ـ القاهرة ـ ١٩٤٩م.

٦٦ ـ مصطفى السباعى: المرأة بين الفقه والقانون ـ المكتب الإسلامى ـ الطبعة السابعة ـ بيروت ١٩٩٩م.

ثانياً: باللغة الإنجليزية

1- Barker, Ernest: Greek Political Theory – London 1960.

2 - Crossman, R.H.S.: "Plato the Perfect State" – Plato Totalitarian or Democrat? - Essays selected and introduced by Thomas Landon Thorson – Prentice Hall INC. - Englewood Cliffs - NJ 1963.

3 - Leo-Strauss: Farabi's Plato – New York 1945 – Reprinted from Louis Ginzberg Jubilee Volume – American Academy for Jewish Research.

4 - The City and the Man – Chicago – 1964.

5 - Lerner, Relph: Averroes on Plato's Republic – Cornell University Press – London – 1974.

6 - Nettleship, Richard Lewis: Lecture on the Republic of Plato – Macmillan – London – 1968.

7 - Pappas, Nickolas: Plato and the Republic – London, New York – 1995.

8 - Popper, K. R.: The Open Society and Its Enemies – Volume 1 "The Spell of Plato" – London – 1973.

9 - Rosenthal, E.I.J.: Averroes Commentary on Plato's Republic – Cambridge – 1966.

10 - Political Thought in Medieval Islam – Cambridge – 1958.

11 - Wolf, Eric, R.: Europe and the People without History – University of California Press - 1982.

الهوامش

١ ـ عطيات أبو السعود: المدينة الفاضلة عبر العصور - مقدمة الترجمة ص١٠ - عالم المعرفة - الكويت سبتمبر ١٩٩٧م.

٢ ـ انظر تايلور: مقدمة كتاب القوانين ص ١٥ - ترجمة محمد حسن ظاظا - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٦م.

٣ ـ السابق ص ١٦.

٤ ـ عبدالرحمن بدوى: المثل العقلية الأفلاطونية ص ٧ من المقدمة - دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٤٧م.

٥ ـ السابق ص ٧.

٦ ـ فؤاد زكريا: الجمهورية الدراسة ص ١٤ ـ ١٥.

٧ ـ بدوى: المثل العقلية الأفلاطونية ص ٧ ـ ٨.

٨ ـ انظر رشدى عبد الستار: الأثر الأفلاطونى فى الفكر السياسى الإسلامى - رسالة الماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

٩ ـ السهروردى: هياكل النور ـ تحقيق محمد على أبو ريان ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٥٧.

١٠ ـ فيدون: الأصول الأفلاطونية ٢١/١ ترجمة وتعليق نجيب بلدى وعلى سامى النشار ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

١١ ـ البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص ١٢٦ - ترجمة عبدالحليم محمود وأبوبكر ذكرى - دار العروبة - الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٥٨م.

١٢ـ فرج عبد القادر: موسوعة علم النفس والتحليل النفسى ص٤١١ ـ دار سعاد الصباح ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٣م.

١٣ ـ المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم ص١٢٦٢ ـ ١٢٧ تحقيق عبدالرحمن بدوى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ١٩٨٠م.

١٤ ـ البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها ص ١٢٠.

١٥ ـ أفلاطون: الجمهورية ص٢٩٧ - ترجمة فؤاد زكريا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٧٤م.

١٦ ـ انظر فؤاد زكريا: الجمهورية ص ١١٨.

١٧ ـ انظر أميرة مطر: فى الفلسفة السياسية ص ٢٤ ـ دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٢م.

18 - Crossman, R.H.S.: "Plato the Perfect State" _ P.33 _ Plato Totalitarian or Democrat? _ Essays selected and introduced by Thomas Landon Thorson _ Prentice Hall INC. _ Englewood Cliffs _ NJ 1963.

١٩ ـ محاورة رجل الدولة ص ٩ من المقدمة ـ ترجمة أديب نصور ـ دار صادر ـ الطبعة الأولى - بيروت ١٩٥٩م.

٢٠ ـ السابق ص١٠.

٢١ ـ انظر السابق ص ١١.

٢٢ ـ أميرة مطر: فى الفلسفة السياسية ص ٢٩.

٢٣ ـ الجمهورية ص ٣٧٩ ـ ترجمة فؤاد زكريا.

٢٤ ـ انظر البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها ص ١٢٣.

٢٥ ـ الجمهورية ص ٣٧٩ وما بعدها.

26 - Popper, K. R.: The Open Society and Its Enemies – Volume 1 "The Spell of Plato" – P.128-130 – London 1973.

27- Ibid., P.130-132.

٢٨ ـ تاريخ العلم ٥٢/٣ ـ ترجمة مجموعة بإشراف إبراهيم مدكور وآخرين ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٥٧م.

٢٩ ـ نفس المصدر والصفحة.

٣٠ ـ نفس المصدر والصفحة.

٣١ ـ انظر الجمهورية ص ٦٢ ـ ٧٥ ترجمة حنا خباز ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

٣٢ ـ الجمهورية ص ٢٩٧ - ترجمة فؤاد زكريا.

٣٣ ـ القوانين ص٢٣٧ - ترجمه عن الإنجليزية محمد حسن ظاظا ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٦م.

٣٤ ـ نفس المصدر والصفحة.

35 - Popper: The Open Society – P.148-149.

36 - Barker, Ernest: Greek Political Theory – P.56 – London 1960.

٣٧ ـ انظر فؤاد زكريا: الجمهورية ص ١٦. وقارن

Popper: The Open Society - P.129.

٣٨ ـ أرسطو: السياسات ص ١٤ ـ ترجمه عن اليونانية الأب أوغسطين بربارة البوليسى - بيروت ١٩٥٧م.

٣٩ ـ السابق ص ١٧.

٤٠ ـ انظر الجمهورية ص٣٨٠ ـ ٣٨٢ ـ - ترجمة فؤاد زكريا.

٤١ ـ السابق ص ٣٩٢.

42 - Leo-Strauss: The City and the Man - P.101 – Chicago – 1964.

٤٣ ـ انظر أميرة مطر: الفلسفة اليونانية ص ٧٩ ـ دار قباء ـ القاهرة ١٩٩٨م.

44 - Popper: The Open Society - P. 86.

الجمهورية ص. 395 - 393

٤٥ ـ الجمهورية ص ٣٩٢ ـ ٣٩٥.

46 - Nettleship, Richard Lewis: Lecture on the Republic of Plato P.186 – Macmillan – London 1968.

٤٧ ـ الجمهورية ص ٣٩٥.

٤٨ ـ انظر فيدون: الأصول الأفلاطونية ص ٢٦ ـ ٣٢.

٤٩ ـ انظر المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم ص ١٢٧.

٥٠ ـ الجمهورية ص ٢٩٧.

51- Pappas, Nickolas: Plato and the Republic – P.110 – London, New York 1995.

٥٢ ـ الجمهورية ص ٤٠٠. ويرى المترجم أنه ربما يشير أفلاطون إلى نفسه فى هذا النص، فيعرض عن طموحه فى أن يكون حاكماً إلى جانب كونه فيلسوفاً ـ انظر هامش ص ٤٠٠.

٥٣ ـ السابق ص ٤١٦.

54 -Nettleship: Lecture on the Republic of Plato – P.185-186.

٥٥ ـ الجمهورية ص ٤٠٤.

٥٦ ـ سارتون: تاريخ العلم ١٢/٢.

57- Popper: The Open Society – P.89.

58 - Ibid., P.89-90.

٥٩ ـ فؤاد زكريا: الجمهورية ص ٨٧.

٦٠ ـ نفس المصدر والصفحة.

٦١ ـ انظر أرسطو: السياسات ص ١٧.

٦٢ ـ الجمهورية ص ٤٩٩.

63 - Popper: The Open Society - P.VIII-IX.

٦٤ ـ محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ص ٢٢٨ ـ الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ـ١٩٨٣م.

٦٥ ـ رجل الدولة ص ٢٧ وما بعدها.

٦٦ ـ السابق ص ٢٨ وما بعدها.

٦٧ ـ السابق ص ٢٩ ـ ٣٢.

٦٨ ـ السابق ص ٤٨ ـ ٥٠.

٦٩ ـ السابق ص ٦٥.

٧٠ ـ انظر سارتون: تاريخ العلم ٤٧/٢.

٧١ ـ رجل الدولة ص ٨٢.

٧٢ ـ السابق ص ٩٧.

٧٣ ـ انظر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٩٠ - مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٠٦م.

٧٤ ـ رجل الدولة ص ١٠٤.

٧٥ ـ السابق ص ١٢٩.

٧٦ ـ انظر القوانين ص ٢١٧ ـ ٣٧٠.

٧٧ ـ والترجمة الدقيقة أو الحرفية للعنوان "رحلة عبر اليوتوبيات" ومحتوى الكتاب يؤكد ذلك، لأنه عبارة عن رحلة سريعة مع هذه اليوتوبيات عبر التاريخ وليس وقفات متأنية لفحص وتحليل مضمون كل واحدة منها، وهذا مالا يستوعبه كتاب واحد. لكن هذا لا يمنع من الإشادة بدقة العبارة وسلاسة الأسلوب والذى ينعكس بوضوح فى الترجمة التى تتضح فيها بصدق جهد المترجم وخبرة المراجع.

٧٨ ـ المدينة الفاضلة عبر العصور ص ٣١ - ترجمة عطيات أبو السعود ومراجعة عبد الغفار مكاوى.

٧٩ ـ انظر نفس المصدر والصفحة.

٨٠ ـ أميرة مطر: فى الفلسفة السياسية ص ٢٣.

81 - Wolf, Eric, R.: Europe and the People without History - P.4-5 - University of California Press - 1982.

٨٢ ـ الضرورى فى السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" - نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان - تقديم وشرح محمد عابد الجابرى - مركز دراسات الوحدة - بيروت ١٩٩٨م.

٨٣ ـ فؤاد زكريا: الجمهورية ص ١٥.

٨٤ ـ انظر التراث المسروق ص ١٠١.

٨٥ ـ انظر التراث المسروق ص ١٠٧ ـ ترجمة شوقى جلال ـ المجلس الأعلى للثقافة. ١٩٩٦م.

٨٦ ـ السابق ص ٩٨.

٨٧ ـ انظر السابق ص ١٠٧ وما بعدها.

٨٨ ـ السابق ص ١١٠ ـ ١١٢.

٨٩ ـ آثينة السوداء ص ٢١١ - تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان – ترجمة مجموعة من الباحثين – المجلس الأعلى للثقافة – ١٩٩٧م.

٩٠ ـ السابق ص ٣١١.

٩١ ـ السابق ص ٣١٢.

٩٢ ـ السابق ص٣١٢وما بعدها.

٩٣ ـ رجل الدولة ص٩٢.

٩٤ ـ انظر سارتون: تاريخ العلم ١/٤١٧، ٤١١.

95 - Popper: The Open Soceity – P.88.

٩٦ ـ الجمهورية ص ٤١٠.

٩٧ ـ جيمس هنرى برستيد: تاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى العصر الفارسى ص٤١٢- ترجمة حسن كمال ومراجعة محمد حسين الغمراوى ـ مكتبة الأسرة ـ ١٩٩٩م.

٩٨ ـ تاريخ العلم ١/٢٨٤.

99 - Popper: The Open Society – P.142-144.

100 - Ibid., P.145.

١٠١ ـ انظر سارتون: تاريخ العلم

١٠٢ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٠٣ ـ انظر المدينة الفاضلة عبر العصور ص ٦٠.

١٠٤ ـ السابق ص ٦٠ ـ ٦٢.

١٠٥ ـ السابق ص ٦٢.

١٠٦ ـ انظر الجمهورية ص ٣٧٩.

107 - Crossman: "Plato the Perfect State" – P.33-35.

١٠٨ ـ نظر فى الفلسفة السياسية ص ٢٤.

109 - Nettleship, Richard Lewis: Lecture on the Republic of Plato – P.187.

١١٠ ـ الجمهورية ص ١٠٧.

١١١ ـ السابق هامش ص ١٠٧.

١١٢ ـ السابق ص ١٠٩.

113 - Pappas: Plato and the Republic – P.110-116

١١٤ ـ عيون الأنباء وإذا صح مثل هذا الدعاء الطويل عن الفارابى فإنه يؤكد صلته بهذه الجماعة أو صلتهم به.

115 - Leo Strauss: Farabi's Plato – P.358-359 – New York 1945 – Reprinted from Louis Ginzberg Jubilee Volume – American Academy for Jewish Research.

١١٦ ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠٢.

١١٧ ـ السابق ص ٧٨.

١١٨ ـ على عبد الواحد وافى: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ص ١٠٤ ـ دراسات فلسفية مهداه إلى إبراهيم مدكور – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٤م.

119 - Leo Strauss: Farabi's Plato – P.358.

١٢٠ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص٨١ - مطبعة السعادة – مصر ١٩٠٦.

١٢١ ـ السابق ص ٨٢.

١٢٢ ـ نفس المصدر ص ٨٣.

١٢٣ ـ تحصيل السعادة ص ٣١.

١٢٤ ـ محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ص ٢٤٥.

١٢٥ ـ تحصيل السعادة ص ٧٨.

١٢٦ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٢٧ ـ آراء أهل المدينة ص ٨٧.

١٢٨ ـ انظر جولدتسهير: موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل ١٤٧ ـ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ ترجمة عبدالرحمن بدوى ـ دار النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٠م.

١٢٩ ـ فتاوى ابن الصلاح ص ٤١ ـ ٤٢ مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة بدون تاريخ.

١٣٠ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣.

١٣١ ـ تحصيل السعادة ص ٧٧.

١٣٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤.

١٣٣ ـ انظر الرسائل ١/١٨ ـ ١٩، ٤/٤٢.

١٣٤ ـ الهداية ص٢٩٢ ـ ٢٩٧ ـ تحقيق محمد عبده ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ الطبعة الأولى.

١٣٥ ـ انظر أحمد القاضى: الفكر السياسى عند الباطنية وموقف الغزالى منه ص ٨٤ ـ وما بعدها ـ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٩٣م.

١٣٦ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص٨٧.

١٣٧ ـ انظر رشدى عبد الستار: الأثر الأفلاطونى فى الفكر السياسى الإسلامى ص ١٤٩ وما بعدها.

١٣٨ ـ ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء وما بعدها.

١٣٩ ـ انظر الشفاء: الإلهيات: ٢/٤٥٢ تحقيق محمد يوسف موسى وزميليه بإشراف إبراهيم مدكور ـ الهيئة العامة للمطابع الأميرية ـ القاهرة ١٩٦٠م.

١٤٠ ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٧ وما بعدها.

١٤١ ـ انظر سلوك المالك فى تدبير الممالك ص ٣١٢ وما بعدها ـ تحقيق حامد ربيع ـ دار الشعب ـ القاهرة ١٩٨٣م.

١٤٢ ـ رسائل إخوان الصفا ٤/١٨٢ وما بعدها.

١٤٣ ـ انظر رشدى عبدالستار: الأثر الأفلاطونى ص ٢٤٧.

١٤٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٨.

١٤٥ ـ السابق ص ٨٩ ـ ٩٠.

١٤٦ ـ محمد عبدالمعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ص ٢٢٨.

١٤٧ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٩.

١٤٨ ـ السابق ص ٨٤.

١٤٩ ـ السابق ص ٨٦.

١٥٠ ـ انظر الشفاء "الإلهيات" ٢/٤٥٥.

١٥١ ـ عبدالمجيد مزيان: حدود الخيال السياسى عند الفارابى ص ١١٥ ـ ١١٦ ـ دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم مدكور – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٤م.

١٥٢ ـ انظر فصوص الحكم ص ١٤٥ وما بعدها ـ ضمن مجموعة مطبعة السعادة ـ ١٩٠٧م.

١٥٣ ـ السابق ص ١٥٦ وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٦ وما بعدها.

١٥٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ وما بعدها.

١٥٥ ـ السابق ص ٩٣.

١٥٦ ـ انظر أحمد القاضى: الفكر السياسى عند الباطنية ص ٧١ ـ ٧٥.

١٥٧ ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٠.

١٥٨ ـ انظر العامرى: السعادة والإسعاد ص ٢٤٣ - تحقيق أحمد عبد الحليم – القاهرة ١٩٩١م.

١٥٩ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٠.

١٦٠ ـ السابق ص ٩٣.

١٦١ ـ السابق ص ٩٣ ـ ٩٤.

١٦٢ ـ الإمتاع والمؤانسة ٢/٥ ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ١٩٥٣م.

١٦٣ ـ انظر رسائل إخوان الصفا ٢/١٨، ٤/١٠١.

١٦٤ ـ السابق ٤/١٠٥.

١٦٥ ـ السابق ٤/١٠٦.

١٦٦ ـ انظر عز الدين فودة: مقدمة الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٦ وعارف تامر: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ١/١٤٤ ـ دار رياض الريس ـ الطبعة الأولى ـ لندن ١٩٩١م.

١٦٧ ـ الرسائل ٢٠٧/١.

١٦٨ ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ ـ ٧٩.

١٦٩ ـ انظر الضرورى ص ١٦٨ وما بعدها.

١٧٠ ـ الرسائل ٢٠٨/١.

١٧١ ـ انظر الضرورى ص ١٣٦.

١٧٢ ـ الرسائل ١٩٨/٤.

١٧٣ ـ السابق ١٩٩/٤.

١٧٤ ـ ثار جدل طويل حول هوية وعدد من كتب الرسائل منذ القديم وحتى اليوم -انظر مثلاً عارف تامر: حقيقة إخوان الصفا ص٧ وما بعدها ـ بيروت ١٩٥٧. وتاريخ الدعوة الإسماعيلية ١٣٧/١ ـ ١٣٩. وفؤاد معصوم: إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم ص١٠٢ وما بعدها ـ دار المدى للثقافة والنشر ـ الطبعة الأولى ـ دمشق ١٩٩٨م. ومحمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص٦٣ ـ ٧٩ الهيئة العامة للكتاب ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٨٢م.

١٧٥ ـ انظر جامعة الجامعة ص١١٩، ١٢٩، ١٣٠ ـ تحقيق عارف تامر ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ١٩٧٠م.

وقارن الغزالى: فضائح الباطنية ص٤٤ ـ ٤٦ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة.

١٧٦ ـ الرسائل ١٧٨/٤.

١٧٧ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٧٨ ـ انظر سلوك المالك ص٢١٢ وما بعدها. وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٧ وما بعدها.

١٧٩ ـ انظر الرسائل ١٨٢/٤ وما بعدها.

١٨٠ ـ السابق ١٨٣/٤.

١٨١ ـ السابق ١٨٣/٤ ـ ١٨٥.

١٨٢ ـ انظر أحمد القاضى: الفكر السياسى عند الباطنية ص٢٤ ـ ٤٠ س

١٨٣ ـ سورة التوبة آية ٧١.

١٨٤ ـ سورة الممتحنة آية ١٣.

١٨٥ ـ الرسائل ٤/١٨٦ ـ ١٨٧.

١٨٦ ـ انظر الجمهورية ص ٣٦٣.

١٨٧ ـ انظر فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ـ ص ٣٦٥.

١٨٨ ـ الرسائل ٤/١٨٧.

١٨٩ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٩٠ ـ نفس المصدر والصفحة.

191- .Popper: The Open Society – P.89-93.

١٩٢ ـ الرسائل ١/١٨٨.

١٩٣ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٩٤ ـ انظر فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ص ٣٧٢.

١٩٥ ـ الرسائل ٤/١٧٩.

١٩٦ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٩٧ ـ نفس المصدر والصفحة.

١٩٨ ـ السابق ٤/١٨٠.

١٩٩ ـ سورة المائدة آية ٤٤.

٢٠٠ ـ فؤاد معصوم: إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم ص١٣١.

٢٠١ ـ الرسائل ٤/١٨١.

٢٠٢ ـ انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٦ وفصوص الحكم ص١٦٣.

٢٠٣ ـ انظر ابن سينا: الرسالة العرشية ص١٢ ضمن مجموعة حيدر أباد – الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ.

٢٠٤ ـ الرسائل ٤/١٨١ وما بعدها.

٢٠٥ ـ السابق ٤/١٨٩.

٢٠٦ ـ نفس المصدر والصفحة.

٢٠٧ ـ السابق ٤/١٩٠.

٢٠٨ ـ السابق ٣/٤٢٢ ـ ٤٢٥.

٢٠٩ ـ السابق ٤/٨٥ ـ ٨٦.

٢١٠ ـ انظر عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة ص ٤٦ ـ ٤٨.

٢١١ ـ ابن رشد: الضرورى فى السياسة ص ١٦١.

٢١٢ ـ انظر عابدى الجابرى: مقدمة الضرورى ص ٢٧ ـ ٣٩.

213 - Rosenthal: Averroes Commentary on Plato's Republic – P.10 – Cambridge 1966.

214 - Lerner, Relph: Averroes on Plato's Republic P.XIII – Cornell University Press – London 1974.

٢١٥ ـ الضرورى فى السياسة ص ٧٣.

٢١٦ ـ انظر المراكشى: المعجب فى تاريخ أخبار المغرب ص ٢٤٣ ـ تحقيق محمد سعيد العريان وزميله ـ القاهرة ١٩٤٩م.

٢١٧ ـ انظر محمد علي الكبيسى: القول السياسى عند ابن رشد ـ ١٢٠ مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثامن "قراءات ابن رشد" ـ القاهرة ١٩٩٩م.

218 - Rosenthal: Political Thought in Medieval Islam – P.179-182.

٢١٩ ـ مقدمة الضرورى ص ٦٣.

٢٢٠ ـ ابن رشد والرشدية ص١٧٠ ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي ـ القاهرة ١٩٥٧م.

٢٢١ ـ الضرورى ص ١٢٥.

٢٢٢ ـ السابق ص ١٣٦.

٢٢٣ ـ نفس المصدر والصفحة.

٢٢٤ ـ انظر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ ـ ٨٦.

٢٢٥ ـ ابن رشد: الضرورى ص ١٣٦.

٢٢٦ ـ انظر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ٢/٢٢٣ وما بعدها.

٢٢٧ ـ انظر المراكشى: المعجب فى تاريخ أخبار المغرب ص ٢٤٣.

٢٢٨ ـ الضرورى ص ١٣٦ وما بعدها.

٢٢٩ ـ الفرد عبرى: دور الفيلسوف فى المجتمع فى نظر ابن رشد ص ٢٣٠ ـ مؤتمر ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بمناسبة ٨٠٠ عام على وفاته - المنظمة العربية للعلوم والثقافة - المجمع الثقافى فى أبو ظبى - ١٩٩٩م.

٢٣٠ ـ انظر محمد على الكسبى: القول السياسى عند ابن رشد ص ١١٧.

٢٣١ ـ انظر الجمهورية ص ٣٩٢ ـ ٤٠٢.

٢٣٢ ـ الضرورى ص١٣٧ وما بعدها.

٢٣٣ ـ السابق ص ١٣٨.

٢٣٤ ـ انظر الجمهورية ص ٣٧٩.

٢٣٥ ـ الضرورى ص ١٣٩.

٢٣٦ ـ السابق ص ١٤١.

٢٣٧ ـ انظر عابد الجابرى: مقدمة الضرورى ص ٥٧ ـ ٥٩.

٢٣٨ ـ الضرورى ص ١٤١.

٢٣٩ ـ انظر الجمهورية ص ٤٤٣.

٢٤٠ ـ الضرورى ص ١٦١ ـ ١٦٢.

٢٤١ ـ انظر السابق ص ١٦٣.

٢٤٢ ـ انظر ابن رشد والرشدية ص ١٧٠.

٢٤٣ ـ الضرورى ص١٦٢ وما بعدها.

٢٤٤ ـ السابق ص ١٦٤.

٢٤٥ـ السابق وما بعدها.

٢٤٦ ـ انظر مصطفى السباعى: المرأة بين الفقه والقانون ص ١٢٥ـ المكتب الإسلامى ـ الطبعة السابعة ـ بيروت ١٩٩٩م.

وقارن عبد الكريم زيدان: المفصل فى أحكام المرأة ٣٠٢/٤ ـ ٣٢١ ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٩٩٧م.

٢٤٧ ـ محمد سعيد رمضان البوطى: المرأة بين طغيان النظام الغربى ولطائف التشريع الربانى ص ٦٩ ـ دار الفكر ـ الطبعة الأولى ـ دمشق ١٩٩٦م.

٢٤٨ ـ انظر عبد الكريم زيدان: المفصل فى أحكام المرأة ٣٠١/٤.

٢٤٩ ـ الضرورى ص ١٢٤.

٢٥٠ ـ انظر الجمهورية ص ٣٥١ وما بعدها.

٢٥١ ـ الضرورى ص١٢٥.

٢٥٢ ـ انظر الجمهورية ص٣٥٢ وما بعدها.

٢٥٣ ـ السابق ١٢٥.

٢٥٤ ـ انظر الغزالى فضائح الباطنية ص ٨٠ وما بعدها.

٢٥٥ ـ انظر عبد الكريم زيدان: المفصل فى أحكام المرأة ٣١٣/٤ وما بعدها.

ومحمد سعيد رمضان: المرأة بين طغيان النظام الغربى ولطائف التشريع الربانى ص ٦٩ وما بعدها.

٢٥٦ ـ الضرورى ص ١٢٥.

٢٥٧ ـ نفس المصدر والصفحة.

٢٥٨ ـ السابق ص ١٢٦.

٢٥٩ ـ انظر كمال جعفر: دراسات فى الفلسفة والأخلاق ص ٤٥ وما بعدها.

٢٦٠ ـ ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٥٢ ـ مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٦١م.

٢٦١ ـ السابق ص٥٢ وما بعدها.

٢٦٢ ـ انظر ابن سينا: رسالة العهد ص ١٤٢ وما بعدها ـ تسع رسائل فى الطبيعيات والحكمة. وكمال جعفر: دراسات فى الفلسفة والأخلاق ص ٤٦.

٢٦٣ ـ إلهيات الشفاء ٢/٤٥٥ تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين.

٢٦٤ ـ رسالة ابن رضوان إلى أطباء مصر والقاهرة ص ٧٧ وما بعدها ـ خمس رسائل لابن بطلان وابن رضوان ـ تحقيق يوسف شاخت وماكس مايرهوف ـ كلية الآداب الجامعة المصرية ١٩٣٧م.

٢٦٥ ـ أنظر أحمد القاضى: الفيلسوف المصرى على بن رضوان ١/٥٣ ـ ٦٤ دار النهضة المصرية ـ ١٩٩٨م.

٢٦٦ ـ كمال جعفر: دراسات فى الفلسفة والأخلاق ص ٤٧.

٢٦٧ ـ انظر نفس المصدر والصفحة.

٢٦٨ ـ السيرة الفلسفية ص ٩٩ - رسائل الرازى الفلسفية - تحقيق بول كراوس - مكتبة المرتضوية - طهران.

٢٦٩ ـ تاريخ العلم ٢/٧٠ - ترجمة مجموعة بإشراف إبراهيم مدكور وآخرين - دار المعارف - مصر ١٩٧٥م.

٢٧٠ ـ السيرة الفلسفية ص ٩٩.

٢٧١ ـ نفس المصدر والصفحة.

٢٧٢ ـ نفس المصدر والصفحة.

٢٧٣ ـ انظر سارتون: تاريخ العلم ٢/٧٠.

٢٧٤ ـ السيرة الفلسفية ص ١٠٠.

٢٧٥ ـ السابق ص ١٠٦.

٢٧٦ ـ السابق ص ١٠١.

٢٧٧ ـ انظر المدخل الصغير لصناعة الطب ص ٩ ـ ١٠ـ تحقيق عبد اللطيف العبد - دار النهضة العربية - الطبعة الأولى - مصر ١٩٧٧م.

٢٧٨ ـ السيرة ص ١٠١.

٢٧٩ ـ انظر عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ص٢٠٤ ـ والمناظرات ص ٢٩٢ - رسائل الرازى الفلسفية جمع وتصحيح بول كراوس.

٢٨٠ ـ عيون الأنبياء ٢/٢٥٩.

٢٨١ ـ انظر أصول الفكر الفلسفى عند الرازى ص ٦٦ ـ ٨٠، ص ١٣٠ ـ ١٤٠ ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م.

٢٨٢ ـ السيرة الفلسفية ص ١٠٢.

٢٨٣ ـ السابق ص ١٠٤.

٢٨٤ ـ السابق ص ١٠٥ وما بعدها.

٢٨٥ ـ السابق ص ١٠٧.

٢٨٦ ـ السابق ص ١٠٨.

٢٨٧ ـ انظر آراء أهل المدينة الفاضلة ص٨٧ ـ ٨٨، ورسائل إخوان الصفا ١٨٢/٤ وما بعدها. وإلهيات الشفاء ٤٥٥/٢.

٢٨٨ ـ السيرة ص ١٠٨.

٢٨٩ ـ السابق ص ١٠٩.

٢٩٠ ـ انظر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ١٦٥/٢ وما بعدها.

٢٩١ ـ السيرة ص ١١٠.

٢٩٢ ـ انظر المناظرات ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥ - رسائل الرازى الفلسفية - جمع وتصحيح بول كراوس.

٢٩٣ ـ السيرة ص١١٠وما بعدها.

الفهرس